

COMMENTAIRE
SUR LES
EXERCICES SPIRITUELS
DE
SAINT IGNACE

060.32
7775

COMMENTAIRE

SUR LES

EXERCICES SPIRITUELS

DE

SAINT IGNACE

PAR

le R. P. DE PONLEVOY

de la Compagnie de Jésus

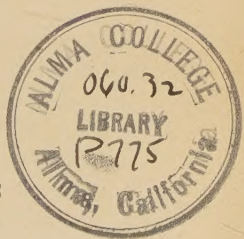
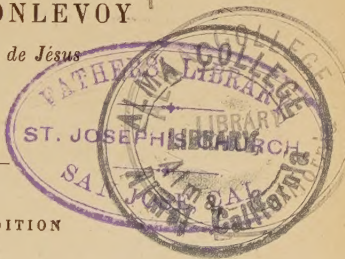
DEUXIÈME ÉDITION

ÉVREUX

IMPRIMERIE DE L'EURE

4 bis, rue du Meillet

1889



6638

A UN PÈRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Mon Révérend Père,

P. C.

Vous me demandez quand paraîtra le Commentaire du R. P. de Ponlevoy sur les Exercices, ce Commentaire auquel il travailla presque toute sa vie?

Vous savez quel a été mon embarras : L'ouvrage est resté inachevé. Quelques jours avant sa mort, l'auteur montra son manuscrit au bon docteur Moissenet, et lui demanda s'il aurait le temps de le terminer. Le médecin fit une réponse dilatoire, et le malade comprit : il se résigna.

Fallait-il nous résigner comme lui? Quelques-uns pensaient qu'il ne convenait pas d'affaiblir sa gloire méritée d'interprète des Exercices, en publiant une œuvre incomplète. D'autres voulaient qu'on achevât le monument, en retaillant les blocs de marbre à peine dégrossis. Un petit nombre préférerait voir paraître deux ou trois chefs-d'œuvre séparés.

Après avoir consulté des religieux éminents, et fait lire dans nos retraites communes plusieurs des fragments les plus remarquables, nous avons pensé qu'il ne fallait suivre aucun des trois systèmes exposés. Le premier était trop sommaire ; le troisième trop incomplet ; le second nous condamnait à un travail de marqueterie, dont les imperfections auraient rejailli beaucoup plus sur l'auteur que sur l'éditeur du Commentaire.

Nous avons donc préféré publier la meilleure moitié de l'ouvrage, où l'on ne rencontre que deux ou trois lacunes insignifiantes. Par bonheur, nous y trouverons

les pièces le plus importantes : L'ANIMA CHRISTI, LES ANNOTATIONS, LE FONDEMENT, LES ADDITIONS, LE RÈGNE, LES DEUX ÉTENDARDS, LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ, L'ÉLECTION, LA CONTEMPLATION AD AMOREM, LES RÈGLES DU DISCERNEMENT DES ESPRITS.

Nous ferons suivre ces extraits de l'explication des règles des pèlerins et des prédicateurs, deux petits chefs-d'œuvre, qui se rapportent à deux époques différentes de notre vie religieuse. Elles seront très utiles aux uns comme aux autres. Les apôtres pourront puiser dans les règles des pèlerins de sages conseils pour leurs nombreux voyages ; les novices une direction pour leurs premiers essais et leurs futures études. Tous s'édifieront de ces conseils inspirés par la vertu et l'expérience.

Inutile d'ajouter que ce Commentaire doit rester entre nos mains comme un bien de famille, selon le désir exprès de nos supérieurs et le vœu de nos règles. Il sera le patrimoine exclusif de notre bibliothèque et de nos chambres.

J'espère que cet ouvrage nous mettra de plus en plus en rapports d'idées et de sentiments avec notre saint Fondateur. Plus nous étudierons ses paroles et son esprit, plus nous nous rendrons dignes d'appartenir à sa chère Compagnie, et de nous signaler au service de Notre Roi éternel Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit honneur et gloire dans les siècles des siècles.

En union de vos SS. SS.

De votre Révérence,

Le très humble serviteur en J.-C.

A. DE GABRIAC,

S. J.

Paris, 7 août. Octave de la fête de S. Ignace.

Note explicative

de la Deuxième Édition

A peine la première édition du Commentaire du P. de Ponlevoy fut-elle épuisée par la distribution qui en fut faite à nos provinces de Belgique et de France, que d'autres provinces de la Compagnie en réclamèrent un grand nombre d'exemplaires. Nous sommes donc obligés de tirer une nouvelle édition.

Nous en avons profité pour ajouter à la précédente d'autres fragments du Commentaire dignes de la publicité, et des canevas de méditations qui se rapportent aux quatre semaines. Ces esquisses avaient servi ou de points dans les retraites, ou de plans d'exhortations domestiques. On y retrouvera le charme et l'utilité qu'y ont goûté ceux qui ont lu le second volume de la vie du P. de Ponlevoy. •

Deux opuscules inédits, L'EXPLICATION DU COMPTE DE CONSCIENCE ET DE LA FORMULE DES VŒUX, compléteront cet ouvrage, exclusivement réservé à Nos Pères.

COMMENTAIRE

SUR LES EXERCICES SPIRITUELS



GÉNÉRALITÉS

ANIMA CHRISTI

Quand on ouvre le livre des Exercices, à la première page, l'œil rencontre une prière. Cette formule est placée au commencement pour être employée jusqu'à la fin. Saint Ignace y ramène dans la deuxième semaine aussi bien que dans la première, parce qu'elle convient à toute âme en tout état.

Suave prière quant à la forme. C'est un colloque familier entre le chrétien et Jésus-Christ. Les noms des interlocuteurs sont au singulier, à la première et à la seconde personne; c'est toujours et c'est seulement vous et moi; il n'y a point de milieu, point de tiers entre Dieu Notre-Seigneur et l'âme; c'est ce qu'on appelle le tête-à-tête et le cœur-à-cœur.

Féconde prière quant au fond. Comme elle est pleine! Elle embrasse à la fois tout Jésus-Christ et tout le chrétien, et elle les rapproche et les unit afin de compléter le membre par le chef.

Vaste prière quant à l'objet. Elle va au pécheur comme au juste; après la confession, comme après la communion; pour obtenir la conversion, comme pour assurer la persévérance.

Enfin cette prière qui, par sa teneur, n'est qu'une aspiration multipliée du chrétien vers Jésus-Christ, de l'homme vers l'humanité sainte du Sauveur, comme elle est convenable à celui qui l'adresse et à celui qui l'accueille! Quelle confiance dans l'un et quelle compassion dans l'autre! Il y a d'ailleurs ici, sous l'écorce de la lettre, une profonde et nourrissante doctrine, qui est comme la pure et intime substance du christianisme : c'est que Jésus-Christ est si bien le supplément et le complément du chrétien, que sans lui notre être n'est rien, et avec lui notre néant devient tout. Il faut que le chrétien s'adjoigne et s'applique à Jésus-Christ, pour avoir de la valeur, du mouvement et de la vie; autrement il est le sarment détaché du cep, le membre séparé du chef. De plus, il ressort un fait de cette prière, c'est que Jésus-Christ est vraiment toujours disponible pour nous, comme il nous est indispensable. Après qu'il a daigné se dépenser sans réserve pour notre compte, il demeure sans retour à notre usage. *Totus in nostros usus expensus est.* Nous n'avons qu'à ouvrir la bouche pour l'aspirer, qu'à étendre la main pour le saisir.

La prière de saint Ignace peut se séparer en deux parties, dont la première pénètre jusqu'à la substance de notre être, la seconde s'étend à toute la durée de notre existence.

1^o Prenant l'Humanité sainte partie par partie, nous nous l'approprions, pour suppléer à ce que nous n'avons

pas, et pour compléter ce que nous sommes ; d'abord son âme et son corps, puis les deux éléments de son cœur, enfin le crucifix tout entier : son âme pour être notre modèle, son corps pour être notre rançon, le sang de son cœur pour être notre cordial, l'eau de son côté pour être notre piscine, sa croix pour être notre armure.

Anima Christi. Ame de Jésus, sanctifiez-moi. C'est à l'âme de Jésus-Christ qu'il faut demander la sanctification de la mienne ; elle en est le modèle par ses vertus, elle en est le principe par sa grâce ; c'est elle qu'il faut étudier pour apprendre la science de la sainteté, elle qu'il faut invoquer pour obtenir la force. Tous les saints ont été formés sur l'âme et par l'âme de Jésus-Christ... Ame de Jésus semblable à la mienne par la nature, mais si différente par la vertu, sanctifiez-moi, la substance de mon âme et toute ses facultés, ma mémoire, mon intelligence et ma volonté ; que je me souvienne de vous, que je pense comme vous ; que je sente tout ce que vous sentez, que je ne veuille que ce que vous voulez, *dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare* (Liturg.).

Corpus Christi. Corps de Jésus, sauvez-moi. Si l'âme de Jésus me sanctifie par ses vertus, son corps me sauve par ses mérites. Son corps ne fut-il pas une victime pour devenir ma rançon ? Oui, vraiment, il expia mes iniquités par ses blessures, et c'est en me rachetant qu'il m'a sauvé. De plus, il continue sur l'autel ce qu'il a commencé sur la croix ; après m'avoir délivré, il me préserve ; sa chair, devenue mon aliment, prépare mon corps et conserve mon âme pour la vie éternelle ; elle fut jadis le prix de mon salut, elle en

est maintenant le prélude. Hélas ! c'est mon corps qui me perd ; mais c'est le corps de Jésus qui me sauve.

Sanguis Christi... Sang de Jésus, enivrez-moi. Le sang qui coula du Cœur entr'ouvert est la figure de la sainte Eucharistie, cette suprême effusion de la charité divine. Que dis-je ? il y a bien plus que la figure, c'est la chose même, *sanguis vere est potus* (Joan. vi, 56.) Dans ce sacrement le sang divin est vraiment mon breuvage, et un breuvage qui enivre mon cœur. Sainte ivresse, qui dégoûte des fausses délices et qui prémunit contre les vaines terreurs du monde ! Vin pur et généreux qui fait les vierges et les martyrs !

Aqua lateris Christi... Eau du côté de Jésus, purifiez-moi. L'eau qui coula du côté ouvert par la lance est l'emblème de la piscine du baptême et de la pénitence. *Quis potest mundum facere* (Job xiv, 4) ? Jésus-Christ seul peut purifier l'homme et laver toute faute originelle ou actuelle. Je ne dirai pas comme ce malade de l'Evangile : Je n'ai personne, *hominem non habeo* (Joan. v, 7) ; J'ai Jésus-Christ, et ma piscine est dans mon cœur. Je ne dirai pas : Mon péché est trop grand. Quoi ! une goutte suffirait pour les péchés du monde et pour moi seul il a versé des flots. Ah ! que j'ai besoin de me plonger souvent dans ce bain réparateur !

Passio Christi... Passion de Jésus, fortifiez-moi. Après cette énumération des parties, voici l'humanité sainte tout ensemble, mais l'humanité souffrante, car c'est celle-là qui m'appartient, je l'ai ainsi faite et elle s'est ainsi donnée, c'est celle-là qu'il me faut ; soldat, j'ai besoin d'une armure. Il est écrit : Armez-vous de Jésus crucifié, *Christo passo... armamini* (I Pet. iv, 1). Je prends donc mon crucifix. Ah ! c'est un arsenal : un

glaive pour l'attaque, un bouclier pour la défense.

2^o Avec Jésus-Christ le chrétien est au complet dans son être; en Jésus-Christ il trouve aussi les grâces nécessaires pour toutes les phases de son existence.

Il y a dans notre existence humaine deux époques : la vie qui est la préparation à la mort, et la mort qui est le passage à l'éternité; pour chacune de ces deux époques, il y a trois demandes relatives à trois grâces, mais auparavant il y a une invocation commune qui se rapporte à l'une et à l'autre; c'est comme un petit exorde ou une préparation oratoire.

O bone Jesus, exaudi me. O bon Jésus, exaucez-moi. Que j'aime ces deux mots ensemble! que le titre va bien avec le nom! comme la familiarité dans la prière s'unit avec la révérence! C'est donc au bon Jésus, à la bonté en personne, au Sacré-Cœur qu'on s'adresse; c'est le bon Jésus qui exauce.

Voici les trois demandes pour la vie : il nous faut un asile de paix, un centre de vie, un rempart de sûreté; Jésus-Christ est tout cela.

Intra tua vulnera absconde me. Cachez-moi dans vos blessures. Ce refuge, une fois ouvert, le sera toujours pour nous recevoir et pour nous cacher; dès qu'on est reçu, par le fait on est caché; car une fois là quel coup peut encore m'atteindre? Il est écrit que nul ne peut arracher quelqu'un des mains de Dieu, mais bien moins encore du sein de Dieu. Ah! qu'il est bon et doux d'habiter dans ce cœur! Des plaies pour domicile! Désormais, je ne serai plus blessé, car les coups doivent passer par Jésus pour arriver à moi, et il les amortit en les recevant; ou, si je suis encore atteint, mes blessures seront aussitôt guéries par ses plaies.

Ne permittas me separari a te. Ne permettez pas que je sois séparé de vous. Voilà bien la prière des prières pour obtenir la grâce des grâces, elle est mot à mot extraite du texte le plus sacré de la liturgie. Le prêtre à l'autel, entre la consécration et la communion, comme le disciple bien-aimé dans la cène, se penche vers le cœur de Jésus en lui disant : *A te nunquam separari permittas.* Etre séparé de Jésus, c'est le péché, c'est la mort, c'est l'enfer ; ne le permettez pas. Hélas ! moi, je serais trop capable de le permettre ; mais vous, je vous le demande, au besoin empêchez-moi, à tout prix : dussé-je perdre la vie, plutôt que de perdre la grâce.

Ab hoste maligno defende me. Défendez-moi contre l'esprit mauvais. Mais, faible et inconséquent, j'ai besoin d'être protégé, d'être défendu contre un ennemi encore plus perfide que puissant, qui me trompe pour me perdre. Et ne suis-je pas à moi-même un esprit malin ? Défendez-moi contre lui, contre moi-même ! Si vous êtes pour moi, qui sera contre moi ? Quelle sécurité d'être gardé, défendu par un Dieu ! *Dominus protector vitæ meæ ; a quo trepidabo ?* (Ps. xxvi.)

Voici les trois demandes pour l'heure de la mort : un appel pour le départ, un garant pour le trajet, un cantique pour l'arrivée.

In hora mortis voca me. A l'heure de la mort, appelez-moi. Que ce mot change les choses ! Un arrêt de mort est formidable ; mais un appel de Jésus est désirable. C'est la sommation d'un juge ; non, c'est l'invitation d'un sauveur : le bon Pasteur appelle ses brebis par leur nom.

Jube me venire ad te. Commandez-moi de venir à

vous. Cette parole est une réminiscence de l'Évangile. Pierre était séparé de Jésus par un abîme à traverser sous un orage, il pousse un cri de détresse et de confiance : *Jube!*

Un seul mot d'ordre pour que je vienne à vous. Entre la terre et le ciel, il y a un abîme aussi et une tempête; ô Dieu! et si dans ce trajet on faisait naufrage! Ordonnez-donc. et je vais, je passe sur l'enfer, à travers la mort.

Ut cum sanctis tuis laudem te... Pour que je vous loue avec vos saints. A la fin, il n'y a plus qu'un cantique sur la plage fortunée, en union avec les chœurs célestes. La sainteté couronnée par la béatitude chante sa reconnaissance dans un hymne éternel, *in sæcula sæculorum.*

EXERCITIA SPIRITUALIA

Exercices spirituels

(TITRE)

Il n'y a point dans la langue de saint Ignace d'expression qui n'ait sa raison et sa portée. Toujours conséquent avec lui-même, d'abord il parle comme il pense, puis il fait comme il dit. En tête du livre écrit à Manrèse, nous lisons : *Exercices spirituels*; ce seul titre est déjà un programme.

Pourquoi donc cette inscription? Le nom commun de *retraite* ne valait-il pas bien ce nom singulier d'*Exercices*? Mais entre ces deux termes, il y a une nuance, et même une divergence, et dans le mot préféré se révèle une intention, et dès lors un esprit. Là, c'est l'idée du repos qui domine; ici, c'est l'idée du travail. Sans doute, à Manrèse aussi, on se repose, mais en travaillant. *In labore requies*. Telle est l'enseigne, à l'entrée de la carrière.

Or nous avons, dès ce premier mot, une éclaircie et comme un véridique aperçu des voies spirituelles. En effet, si d'une part il faut tout attendre et espérer de Dieu, de l'autre il faut à la fois exiger et tirer tout de soi-même. Ces deux éléments s'unissent mystérieusement partout, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, le divin concours et l'acte humain, *gratia Dei mecum*, Dieu qui ne veut pas faire tout sans nous, et l'homme qui ne peut rien faire sans Dieu.

Seulement saint Ignace met plutôt en saillie la part qui nous incombe : parce que si nous faisons réellement ce que nous pouvons, sans aucun doute Dieu fera le reste, sa grâce ne manquant jamais à qui ne se manque pas à soi-même. Ce point de vue d'ailleurs est d'une vérité plus sévère, et volontiers peut-être la nature eût oublié sa propre tâche pour se reposer sur la divine promesse. Saint Ignace ne l'a pas permis; il écrit au frontispice de son œuvre : *Exercices spirituels*, et toute âme qui vient, est assez avertie au passage qu'elle entre dans une arène.

Du reste saint Ignace ne se départira jamais de cette idée première. A Manrèse, tout va être à l'actif. Depuis le point de départ jusqu'au point d'arrivée, l'âme sera perpétuellement en haleine, que dis-je? l'homme sera tout entier employé, pour être exploité tout entier, Toutes les méthodes, toutes les règles, toutes les maximes vont tour à tour le travailler, en le faisant travailler lui-même.

Ainsi également éloignée des illusions de l'illumination ou des mollesses du quiétisme, et des prétentions de la philosophie ou de la suffisance de l'orgueil humain, la doctrine des Exercices sera l'harmonieux accord de la raison avec la foi, de la grâce avec la liberté, de la prière avec l'action, simple et facile à comprendre comme la vérité, noble et difficile à pratiquer comme la vertu.

ANNOTATIONS

Pour toute préface, saint Ignace a mis les annotations en tête de ses Exercices; voilà bien un auteur qui ne se fait pas valoir; sans autre préambule, il entre en matière et met le lecteur en action. Il n'y a pas un mot à perdre dans cette série d'avis préliminaires.

Saint Ignace s'y propose un double objet, d'expliquer et de faciliter les Exercices, d'initier dans l'intelligence et d'aider dans la pratique des choses. C'était précisément ce qu'il fallait, indiquer le terme et la route, dire ce qu'on va faire et comment on va le faire. *Ad capiendam intelligentiam et ut adjuvet se.*

Ce dernier mot à l'actif indique déjà la tactique de saint Ignace, aide-toi toi-même... Ici c'est à chacun de s'aider, on donnera les moyens, mais c'est à chacun de s'en servir. Il faut agir.

Ces annotations du reste sont à l'usage et de celui qui donne et de celui qui reçoit les Exercices, comme le déclare saint Ignace; les unes sont réservées au premier, les autres seront communiquées au second. C'est au directeur de savoir faire la part des choses: il doit unir la science des Exercices au tact des esprits, afin d'user à propos des éléments divers qu'il a sous la main.

On voit aussi que ce n'est pas un livre de spéculation; une théorie, mais une œuvre; on ne lit pas, on fait les Exercices. Mais on ne les fait pas seul. Saint Ignace, dès le titre exige deux acteurs, celui qui donne et celui qui reçoit les Exercices. C'est sans doute une condition

de sécurité et de bénédiction ; rien n'est plus convenable à l'esprit d'humilité, plus conforme à l'esprit de la religion. On peut dire que cette particularité est un point substantiel et un trait distinctif des Exercices. Quant on est deux, Dieu daigne être le troisième.

Il y a un pêle-mêle apparent dans ces annotations préliminaires, mais il est aisé d'y démêler un dessein et de les répartir à leur adresse.

La première n'est que la définition du nom et de la chose, elle doit être avant tout livrée au retraitant comme une initiation nécessaire.

La deuxième adressée au directeur lui trace à son tour sa voie, et lui donne la mesure qu'il doit tenir.

La troisième est un avis pour le retraitant afin qu'il traite Dieu en Dieu.

La quatrième est relative aux choses plutôt qu'aux personnes. Elle expose le plan des Exercices, leur division en quatre parties distinctes, successives et progressives, leur distribution en quatre époques, la durée respective de chacune et la durée totale de l'ensemble. Cette annotation est surtout à l'usage du directeur : c'est lui qui suit en même temps qu'il conduit les Exercices.

La cinquième annotation toute pour le retraitant, toute dépendante de lui, d'ailleurs la plus importante pour la retraite, doit être communiquée dès le début avec la première.

La première ouvre la retraite, mais la cinquième introduit le retraitant ; *intrare in Exercitia*.

Les cinq annotations qui suivent sont réservées au directeur ; elles énumèrent diverses éventualités dans le retraitant et indiquent les procédés à suivre selon l'occurrence.

La sixième suppose le cas d'absence de toute impression bonne ou mauvaise.

La septième est relative à l'état de désolation proprement dite.

Dans la huitième, saint Ignace recommande l'emploi discret et approprié des règles de discernement de la première et de la deuxième semaine.

Dans la neuvième, il détermine le cas où il faut user des règles de la première semaine, et dans la dixième, celui où il convient plutôt d'employer les règles de la deuxième.

Les trois annotations suivantes renferment trois recommandations à faire au retraitant, l'une d'ignorer l'avenir et de profiter du présent, l'autre de n'abréger jamais le temps dévolu à la méditation, la troisième de le prolonger au contraire dans une circonstance indiquée.

Les trois annotations 14, 15 et 16, sont réservées au directeur, et lui tracent des règles de haute prudence pour modérer l'âme et obtempérer à Dieu; car telle est sa tâche délicate, de s'adapter à l'âme et d'adapter l'âme à Dieu.

Pour cela il sera besoin quelquefois, d'après la quatorzième, de tempérer l'empressement de l'âme qui devance la grâce; d'après la quinzième, de s'abstenir soi-même d'une influence qui gênerait la libre action de Dieu et de l'âme; d'après la seizième, quelquefois de presser l'âme un peu fourvoyée ou attardée par une affection intempestive.

La dix-septième est une conséquence de ce qui précède. Pour que le directeur puisse s'acquitter de sa tâche, il faut bien qu'il soit informé de l'état présent des choses. Cette annotation le regarde donc, et c'est à lui d'en obtenir l'effet sans en montrer la teneur.

Les deux annotations 18 et 19, sont pour le directeur afin de proportionner la nature et la durée des Exercices à la condition variable des personnes. Les Exercices, comme la grâce, se prêtent à toutes les capacités, à toutes les exigences avec une merveilleuse facilité : nul n'est exclu, chacun prend selon sa mesure, tous atteignent leurs limites. Mais c'est là le talent du directeur : ce maniement des Exercices demande la discrétion et l'expérience.

Enfin, la vingtième annotation est le fait du retraitant, et elle doit lui être communiquée dès le commencement comme la condition du succès.

On pourrait comparer cette incomparable préface à un magasin où sont déposés et rangés d'avance les instruments divers en usage dans le cours des Exercices ; rien n'y manque ; mais il faut au moins savoir où sont les choses pour les avoir sous la main et les employer au besoin.

La première annotation est merveilleusement à sa place, c'est au début même, l'exposition la plus parfaite qui fut jamais. Il était bien impossible de dire plus de choses en moins de paroles. Tout l'ouvrage est en germe dans une phrase et la brièveté n'ôte rien ici à la clarté comme à la plénitude : du point de départ on vous montre le but et le chemin, on sait d'avance où et par où l'on va.

Saint Ignace définit d'abord ou explique le mot, puis la chose.

Hoc nomine Exercitiorum spiritualium intelligitur quilibet modus... Ce nom n'est-il pas juste jusqu'à la dernière lettre ? *Exercices spirituels*, n'est-ce pas un ensemble d'opérations de l'esprit ?

Saint Ignace énumère les diverses formes d'oraison usitées dans le cours de ces Exercices, *meditandi, contemplandi, orandi vocaliter et mentaliter*, la méditation, la contemplation, la prière vocale unie et combinée en certaines proportions avec la prière mentale, avec l'examen ou la méditation.

Sans doute les maîtres de la vie spirituelle ont constaté d'autres voies d'oraison, et saint Ignace aussi les connaissait fort bien par sa propre expérience. Il ne pouvait pas les exclure, mais il ne devait pas ici les énoncer. Ce livre n'est pas un traité sur les états d'oraison, et l'auteur n'avait pas à tout dire, mais il avait seulement à prendre et à donner ce qui allait à son objet et à son but. Dans l'esprit et dans le plan des Exercices, l'oraison est un moyen et non la fin. La première annotation le déclare positivement. *Modus præparandi animam ad...* On ne médite pas précisément pour méditer, on ne prie pas pour prier; il y a un but ultérieur; on ne reste pas dans l'oraison, on passe plutôt par l'oraison. Saint Ignace fidèle à son plan, ne devait prendre l'oraison qu'en tant qu'elle est un moyen.

De plus, les Exercices sont proposés à tout le monde, comme on le voit dans les annotations dix-huitième et dix-neuvième, il faut donc aussi qu'ils soient faits pour tout le monde. Une forme particulière serait nécessairement exclusive : le moyen doit être commun pour être universel. Or il n'y a personne en ce monde qui ne puisse méditer, contempler et prier, il suffit de penser, de voir et de parler.

Enfin saint Ignace ne propose ici qu'une oraison ordinaire, et à la portée de tous, puisque tous en effet

possèdent les facultés et reçoivent la grâce pour la faire; il ne pouvait pas être question dans les Exercices de voies supérieures et transcendantes. Dieu seul est bien le maître de passer outre, quand bon lui semble, et de faire dépasser la limite commune à quelques âmes exceptionnelles. Mais il n'est permis à personne de devancer l'appel d'en haut. Le choix de Dieu, d'ailleurs tout gratuit, est le plus souvent la récompense d'un travail constant et généreux dans l'exercice de l'oraison ordinaire et dans la pratique de la mortification.

Saint Ignace indique donc trois oraisons qui diffèrent par le fond et par la forme; la *méditation* porte sur les vérités de la foi, la *contemplation* s'applique aux faits divins, la *prière vocale et mentale* se compose de saintes paroles que la bouche prononce et que le cœur savoure.

Pour chacune d'elles il propose des méthodes, parce qu'il ne faut pas divaguer à l'aventure dans les régions spirituelles; il y aurait de l'inconvenance et de la témérité.

Ces méthodes seront une règle et un appui, non un embarras et une entrave. Tout en s'y conformant, l'âme se les adapte, et chacun médite, contemple et prie à sa manière : la méthode de saint Ignace devient nôtre.

Mais ces méthodes supposent le travail. Le Maître nous en explique la nature par une comparaison saisissante : *Sicut ambulare, ire et currere sunt exercitia corporalia*. L'analogie est palpable. Ah ! si dans l'ordre spirituel on suivait ainsi cette gradation ascendante ! là aussi on peut marcher, aller en avant, courir !

On comprend déjà l'activité personnelle que saint Ignace va exiger du retraitant. On ne marche point soi-même par cela seul qu'on regarde un autre marcher.

A chacun de s'examiner, de méditer, de prier pour son compte; ce sont-là des choses qui ne se font point par procureur.

Notre père définit ensuite la chose : *modus præparandi et disponendi animam ad tollendas a se omnes affectiones inordinatas et, postquam quis eas sustulerit, ad quærendam et inveniendam voluntatem divinam in vitæ suæ dispositione, ad salutem animæ.*

Dans l'explication du mot, saint Ignace avait surtout exposé la forme extérieure des Exercices; ici il en révèle surtout le fond, l'objet laborieux et la fin bienheureuse.

Il s'agit donc de préparer et de disposer l'âme... ces expressions sont bien mesurées. On ne finit pas dans une retraite, mais on commence. On ne fait pas tout, mais on prépare tout, en se disposant soi-même à tout. On écartera tous les obstacles, on prendra tous les moyens; c'est assez, le reste se fera avec le temps.

Le double objet des Exercices est ensuite énoncé, et la gradation nettement distinguée. Une opération préalable *ad tollendas a se omnes affectiones inordinatas*, c'est d'écartier les obstacles. C'est là un commencement obligé; autrement l'âme serait incapable autant qu'indigne de passer outre. Voilà le creuset de la première semaine. Ce n'est qu'après cela, *postquam quis eas sustulerit*, qu'on pourra procéder à la recherche de la lumière pour l'avenir. Tel est en effet l'objet principal des Exercices; l'autre n'était qu'un prélude nécessaire. Toute la deuxième semaine portera sur ce point unique : la troisième et la quatrième ne feront qu'apposer un double sceau sur le résultat obtenu.

Quel noble objet! quelle digne entreprise! il est donc

question de chercher et de trouver enfin, parole pleine d'espérance, la volonté divine pour la disposition de sa vie. Dieu est le maître, et nous ne devons disposer de notre vie que selon son bon plaisir. Qu'il importe donc de savoir ce que Dieu veut de nous ! Mais plus la chose est importante, plus elle est sûre, si non facile ; et il ne faut que chercher pour trouver.

Enfin saint Ignace laisse entrevoir la fin qui couronne : *ad salutem animæ*. C'est une question de salut. Le ciel est au bout. *Justum deduxit Dominus per vias rectas, et ostendit illi regnum Dei*. (Sap. x. 10.)

La deuxième annotation est une conséquence de la première, et du titre même du livre : *Exercices spirituels*. Elle contient deux enseignements précieux : l'un sur l'activité de l'âme qui doit s'exercer elle-même et faire ce qu'elle peut, l'autre sur l'action de Dieu qu'il faut laisser libre, afin que le Seigneur opère ce qu'il veut. Il suffit de présenter de la matière à l'une et de ne pas mettre d'obstacle à l'autre. Saint Ignace stimule celui qui fait les Exercices et modère celui qui les donne.

La tâche de celui-ci est d'indiquer et de frayer la voie ; mais celui-là doit y entrer et y marcher, et lui-même d'après les données qui lui ont été fournies, il fait son chemin.

Le Directeur enseigne la méthode et propose la matière, non pas confuse, mais ordonnée : *tradit modum et ordinem* ; il développe les choses plus ou moins selon les besoins des personnes ; mais son exposé sera toujours fidèle et son explication succincte : *debet narrare fideliter... cum brevi declaratione*.

Il ne doit pas tant tenir à ses propres conceptions, qu'il veuille les faire toutes passer à un autre ; d'autant

plus que les natures sont variables à l'infini, et souvent ce qui nous fait plus d'impression en fait moins à d'autres. Mais il doit compter un peu sur l'industrie de l'âme, et beaucoup sur la vertu de Dieu. L'une est bien capable, en cherchant, de trouver si peu que ce soit d'intelligence et de goût : *Aliquid inveniendū quod paulo magis declarari vel sentiri faciat historiam*; l'autre donne la sagesse aux petits par un éclair de la divine lumière, *in quantum intellectus divini virtute illustratur*.

Saint Ignace confirme son conseil par une maxime pleine de vérité. *Non abundantia scientiæ satiat animam, sed sentire ac gustare res interne*. A quoi sert de savoir si on ne goûte pas? Le cœur ne possède pas la vérité et reste vide. Que de choses on sait comme si on ne les savait pas! Vienne un jour une révélation faite au cœur, on comprend, on sent, on goûte: jusque là on avait entendu sans entendre, vu sans voir. Or il ne faut qu'une vérité bien goûtée pour satisfaire l'âme et pour la sanctifier. O Dieu, ce sont les cœurs que vous seul instruisez par l'illustration de l'Esprit-Saint. *Corda docuisti*.

La troisième annotation dénote l'esprit de foi dont saint Ignace était rempli et qui perce encore dans toutes ses paroles comme il éclatait dans tous ses actes. Le premier effet de cet esprit est un souverain respect de Dieu, et parce que ce sentiment est vrai et profond, il ne paraît pas seulement aux regards des hommes, mais il existe au regard de Dieu, et même plus l'âme s'approche de Dieu, plus elle l'adore. On ne saurait dire à quel point cette recommandation est naturelle, digne et de Dieu et de nous.

Il faut en effet distinguer dans tous les Exercices spirituels, *in omnibus Exercitiis spiritualibus*, deux temps bien distincts, deux procédés divers, le rapport médiat et indirect, le rapport immédiat et direct. Ou bien c'est l'intelligence qui agit par la réflexion, ou c'est la volonté qui s'exerce par l'affection.

Dans le premier cas, nous conversons avec nous-mêmes, dans le second nous parlons à Dieu Notre Seigneur et à ses saints. Là sans doute il faut aussi du respect, parce que nous pensons à Dieu et devant Dieu ; mais ici il en faut bien plus encore, *requiritur major reverentia*, puisque nous conversons avec Dieu même.

La règle s'applique également à la prière mentale et à la prière vocale.

Cette profonde révérence, qui est l'âme de la prière, est inspirée par la connaissance de la grandeur de Dieu et la petitesse de l'homme. *Vere dignum et justum est*. Du reste le contraste qui sépare les deux termes est l'attrait qui les rapproche et les unit. Nous ne sentons notre âme s'élever qu'après s'être abaissée.

Cependant cette grande révérence n'empêche point la sainte liberté des enfants, n'ôte rien à la confiance ni même à la familiarité. Au contraire, elle en est le signal et le principe. Mais elle stimule la paresse, et elle réprime l'impertinence. Saint Ignace l'entend bien ainsi, car il enseigne d'ailleurs à parler à Dieu comme à un ami, et à lui demander comme à un père.

La quatrième annotation a la plus haute portée ; non-seulement elle expose tout le plan des Exercices, mais elle en mesure la durée, mais elle en révèle la tactique.

D'abord, les Exercices divisés en quatre parties, sont répartis en quatre semaines correspondantes. Suit

l'énumération de ces quatre parties avec leur objet respectif : la première semaine portera uniquement sur les péchés, la deuxième sur la vie de N.-S., la troisième sur la passion, la quatrième sur la résurrection. Voilà le corps des Exercices.

Saint Ignace mentionne ensuite comme accessoires les trois manières de prier. Telle est donc l'ordonnance des choses.

Quant à la distribution du temps, non-seulement il admet, mais il exige une mesure facile et souple qui se prête, suivant les occurrences, au plus et au moins. Il ne s'agit pas ici de symétrie, d'une répartition en périodes égales de sept ou de huit jours. Il y a quelque chose de plus important; avant tout, il faut trouver ce que l'on cherche, *ad inveniendum id quod quærunt*, et tant qu'on n'a pas trouvé, il faut chercher et chercher encore. Or il peut advenir que le résultat voulu soit retardé par trois causes énoncées avec sagesse : par une lenteur naturelle, par une incurie volontaire, et par les mouvements en sens contraire des divers esprits. Eh! bien, c'est d'après cette indication du résultat obtenu ou manqué, qu'il faut abréger ou prolonger l'une ou l'autre de ces quatre périodes des Exercices. Car selon le mot familier de saint Ignace, *quærendo res*, la question du temps est secondaire et relative : voici l'essentiel et tout le reste est subordonné : on veut, on cherche les choses; et on insiste jusqu'à ce qu'on les obtienne.

Toutefois, somme toute, les Exercices seront circonscrits dans une durée de trente jours, au moins approximative.

Ce trait d'un esprit large, solide et pratique est carac-

téristique dans saint Ignace et dans les Exercices. Rien d'étroit, de futile, de vague. On veut une fin, on prend les moyens, et on ne se désiste jamais. Avec cela on va loin.

La cinquième annotation mérite une attention spéciale à cause de sa teneur et à cause de sa portée.

Quant au texte, il faut remarquer d'abord ce *valdè prodest*. Saint Ignace mesure ses mots, et quand il se sert d'un superlatif, c'est qu'il a ses raisons. *Valdè prodest*, c'est vrai deux fois : d'une part le travail est de beaucoup diminué et de l'autre le succès est de beaucoup augmenté. Il y aura donc double avantage.

Intrare in illa... L'expression est énergique jusqu'au pittoresque. *Intrabo totus*, disait aussi saint Bernard. Il faut se plonger, se perdre dans la retraite. Cela rappelle encore le mot familier de saint Ignace. *Si scirent homines se dimittere!* Ah ! si les hommes voulaient se livrer au courant de la grâce qui les porterait au rivage de la gloire !

Animo magno et cum liberalitate. Avec magnanimité et avec libéralité. L'un n'est pas synonyme de l'autre, et ici il faut les deux : la magnanimité pour se vaincre et la libéralité pour se donner ; la magnanimité contre les oppositions et les répugnances, la libéralité dans les résolutions et les offrandes.

Ergà Creatorem ac Dominum suum. Ces deux grands noms donnés à Dieu sont pour lui ses titres irrécusables et pour nous nos motifs irrésistibles. Il n'est pas question de la créature qui ne peut rien exiger et de laquelle nous n'attendons rien ; mais de notre Créateur et Seigneur qui nous a tout donné, et qui nous promet tout, la grâce et la gloire, Saint Ignace du reste a pour

coutume de n'écrire jamais le nom de Dieu sans y ajouter un de ces titres et souvent les deux à la fois.

On voit l'impression qu'avait faite sur cette grande âme la vérité fondamentale.

Or, voici en quoi consiste la libéralité dont il est question : *Omne suum velle et libertatem offerendo*. Pourquoi ces deux choses ? parce que nous pouvons d'abord offrir ce qui est à nous, or rien n'est à nous autant que notre volonté et notre liberté : parce que en offrant l'une et l'autre, nous donnons tout le reste qui en dépend, et nous nous donnons nous-mêmes. Nous nous résignons, nous abdiquons entre les mains de Dieu.

Enfin cette offrande n'est pas une pure cérémonie, mais un acte sérieux avec des conséquences fort pratiques, *Ut divina Majestas tam de se quam de omnibus quæ habet disponat juxta sanctissimam suam voluntatem*. Que ce parti est sage ! Que ce résultat est désirable ! Qu'on gagne à se perdre ! Qu'il est plus sûr d'être à Dieu qu'à soi ! tous les mots portent : *ut divina Majestas disponat*, c'est bien juste : *juxta sanctissimam voluntatem*, c'est bien rassurant. Avec quelle révérence saint Ignace parle de Dieu, à la troisième personne, selon la forme la plus respectueuse usitée pour les rois.

Si on rapproche la cinquième annotation de la formule finale : *Sume et suscipe*, il est facile de saisir la similitude entre deux textes. Il n'y a presque que la différence du style direct et indirect.

Or, précisément cette similitude donne lieu à une difficulté. Comment saint Ignace peut-il exiger comme disposition aux Exercices ce qui sera la conclusion des Exercices, pour préparatif ce qui sera le résultat ? Il

semble que la cinquième annotation est un peu trop hâtive, et qu'elle met la fin au commencement.

Mais d'abord il y a des degrés dans la libéralité de l'âme envers Dieu. Saint Ignace espère bien qu'il y aura progrès à cet égard pendant les Exercices, et que la prière finale dépassera la limite de la cinquième annotation. Il n'y a pas de contradiction à exiger de l'âme au début le commencement d'une disposition dont au terme on lui propose la consommation; c'est la racine avant le fruit, l'aurore avant le plein soleil.

De plus, non-seulement il y a gradation de l'un à l'autre, mais il y a diversité : les deux dispositions sont différentes par leur nature, parce qu'elles n'ont ni le même esprit, ni le même but.

La cinquième annotation est plutôt passive, la formule finale est surtout active. L'une ne préjuge rien, mais prépare à tout; l'autre décide et termine tout. Dans l'une, c'est l'abandon entre les mains de Dieu; dans l'autre, la donation au cœur de Dieu. Là on se laisse faire, ici on s'exécute. On dit d'abord : *Domine, quid me vis facere?* On dit dans l'autre : *Quid retribuam Domino? omnia mea tua sunt. Tuus sum ego.*

Ainsi la cinquième annotation ouvre la voie et le *sume* et *suscipe* touche le terme. Les Exercices devaient commencer par cette tradition à la grâce pour finir par cette consécration à l'amour.

Enfin la cinquième annotation est seulement motivée par la raison du souverain domaine de Dieu créateur et Seigneur, raison si évidente et si nécessaire qu'on ne peut pas la récuser, quand même on le voudrait. Mais la prière *suscipe* est surtout inspirée par le besoin de la reconnaissance, à la fois si doux et si fort, qu'on ne

veut pas lui refuser, quand même on le pourrait. La, c'est le bons sens, et ici, c'est le bon cœur.

La sixième annotation est pleine de doctrine, Elle suppose un cas possible et en donne à la fois la solution et le remède. Il peut arriver que l'âme dans les Exercices demeure en dehors, sans être atteinte, dans un état, non pas calme, mais terne et impassible : il n'y aurait en elle, ni consolations, ni désolations, aucune agitation d'aucun esprit; elle ne serait ni stimulée par le bon, ni entravée par le mauvais. Eh! bien, cette nullité d'effets, d'après saint Ignace, est un signe peu rassurant. Ce n'est pas la vertu qui manque aux Exercices ni la grâce qui fait défaut au retraitant: mais celui-ci, sans aucun doute, se soustrait lui-même à l'action convertissante et salutaire.

Quant un remède tout-puissant n'opère absolument rien, le médecin en conclut qu'on ne l'a pas pris ou qu'on l'a mal pris. Ainsi saint Ignace fait porter toute l'enquête sur la fidélité avec laquelle le retraitant s'acquitte de ses Exercices. *Multum debet interrogare...* Il ne faut pas craindre alors de multiplier les questions, ni de demander compte de chaque chose séparément, *singillatim de unâquâque ex his rebus rationem postulando*. On s'informera en détail, 1^o de l'exactitude quant au temps prescrit; 2^o de la probité quant à la manière; 3^o de la fidélité quant aux additions.

Pour faciliter cette enquête, saint Ignace renvoie ici aux règles de discernement des esprits et aux additions.

On voit comme saint Ignace se tient sûr de l'efficacité des Exercices : pour peu qu'on s'y mette, on en subit l'énergie. Mais dès qu'il n'y a point d'effet produit, on peut croire que la cause n'a pas même été posée.

Ainsi cette apathie de l'âme, en retraite surtout, est un mauvais signe, Mieux vaut l'agitation, l'alternative des deux esprits contraires, mieux vaut la désolation, la tentation.

La septième annotation fait mention d'un nouvel état d'âme qui se rencontre assez souvent dans la vie spirituelle. Mais durant les Exercices, ces changements sont plus sensibles et plus réels, parce que moins l'âme est préoccupée au dehors plus elle est impressionnée au dedans, et le travail auquel elle se livre doit naturellement être contrarié par l'enfer autant que favorisé par le ciel. On peut s'attendre à des traverses; elles ne sont point un mauvais signe. Mais elles font un état pénible, une crise qui peut devenir aussi salutaire qu'elle est laborieuse.

Quelle sera donc l'attitude du directeur auprès d'un retraitant désolé? Pour le conduire dans la voie de Dieu, il faut d'abord s'adapter soi-même à l'âme, puis adapter l'âme à Dieu, ou bien encore il faut aller contre le démon, pour aller selon Dieu.

Quand donc une âme est désolée ou tentée, *non exhibit se durum neque asperum*, que le directeur ne se montre pas dur pour le fond, ni âpre pour la forme. Il n'y aurait dans ce procédé ni charité, ni justice, ni prudence : pas de charité, car sans doute le directeur ne voudrait pas être ainsi traité s'il était à la place du retraitant; qu'il prenne garde tôt ou tard à la peine du talion; pas de justice, car la pauvre âme est bien innocente de ce qu'elle éprouve; elle n'est que passive au fond, et on ne doit pas lui imputer les tourments dont elle est victime; pas de prudence enfin, car ce serait aller dans le sens du démon, se joindre à lui et se mettre

comme à deux pour opprimer une âme. Le directeur oublierait son rôle et ne mériterait pas son nom s'il se faisait complice du tentateur.

C'est le contre-pied qu'il faut prendre. Le directeur se montrera donc bienveillant et compatissant, *blandum et suavem*, tranquille et serein, ne manifestant aucune surprise, aucun ennui, aucune inquiétude.

Toutefois saint Ignace n'entend pas parler d'une consolation puérile et molle qui flatte la sensualité d'une âme; sous une forme suave il veut un fond robuste; il s'agit moins encore de consoler que de fortifier; il faut aider l'âme pour qu'elle s'aide elle-même.

Il recommande donc au directeur de chercher à obtenir, par cette douceur de circonstance, trois effets salutaires : 1^o Augmenter le courage et les forces pour l'avenir. Quoiqu'il en soit du passé et du présent, il faut toujours viser à l'avenir. Saint Ignace unit par une conjonction dans sa phrase ce qui a tant de connexion dans la pratique, *animam ac vires*. La force répond au courage. D'ailleurs le courage surtout attaqué a besoin d'être soutenu.

2^o Il faut dévoiler les menées, les machinations de l'ennemi, démasquer le démon. Il est là, mais il se cache; il faut signaler sa présence et révéler sa perfidie. On ne se doute pas du piège et on y donne. Le démon ne peut nous perdre qu'en nous trompant — s'il se montrait donc! — il s'en garde bien : le dragon s'est fait serpent, C'est au directeur de déjouer ses projets, en dénonçant ses artifices. *Detegendo astutias*. Le mensonge, voilà donc l'arme du démon. Saint Ignace a coutume de le désigner par un titre qui le définit : *inimicus naturæ humanæ*. C'est l'ennemi juré, non pas

d'un homme, mais de l'homme. Il en veut à la nature dans sa vengeance et sa jalousie.

3° Enfin il faut obtenir que le retraitsnt se prépare et se dispose à la consolation future. Cette dernière recommandation est éminemment dans l'esprit des Exercices et dans le besoin du moment. Cette parole est pleine d'espérance et de courage. La consolation est proche, mais c'est au retraitsnt de l'accélérer en s'y préparant.

Tel est donc en trois mots l'office du directeur : il doit animer, prémunir et conduire. Mais c'est au retraitsnt d'agir d'après son conseil, et de marcher sous son impulsion,

La huitième annotation n'a presque pas besoin de commentaire. Elle recommande seulement au directeur, *juxta necessitatem quam senserit in eo qui accipit*, suivant la nécessité qu'il reconnaît dans le retraitsnt, soit à raison de la désolation et des artifices de l'ennemi, soit à raison des consolations, d'employer les règles de discernement pour la première semaine ou celles de la deuxième. Mais on voit combien la discrétion est nécessaire au directeur. Toute chose ne va pas à tout le monde et ne convient pas en tout temps. C'est à sa prudence de consulter l'esprit de Dieu et le besoin de l'âme, d'écouter l'heure qui sonne et de saisir l'à propos. Le directeur doit se régler lui-même sur le retraitsnt pour bien régler celui-ci selon Dieu. Il doit le prendre comme il est, avant de le rendre tel qu'il doit être. Ce serait une méprise énorme de vouloir conduire toutes les âmes par la même voie, d'exiger de toutes la même mesure; il y aurait trop pour les unes, pas assez pour les autres. Ne doit-on pas suivre dans l'ordre de la

grâce cette règle d'appropriation qu'on sait bien suivre dans l'ordre de la nature?

Toutefois comme la question est deux fois délicate à cause de sa difficulté et de son importance, saint Ignace ne craint pas de lui consacrer encore les deux annotations suivantes, afin de diriger le directeur lui-même.

Ainsi *dans la neuvième* il indique quand il faut se borner aux règles de la première semaine, et *dans la dixième* quand il faut recourir aux règles de la deuxième.

D'abord une âme est-elle dans les Exercices de la première semaine, surtout quant à son état personnel et actuel; par exemple, est-elle peu versée dans les choses spirituelles, est-elle tentée d'une manière infime et manifeste? — Qu'on se garde bien de lui donner les règles de la deuxième semaine, parce qu'elles lui feraient autant de mal, que les autres lui feraient du bien, la matière en étant trop subtile et trop sublime pour qu'elle puisse la comprendre. *Quantùm proderunt, tantùm nocebunt*. Tel est l'inconvénient d'une direction indiscreète; elle nuit autant qu'une sage direction aurait pu servir. Non-seulement l'âme ne comprendra pas, mais elle entendra mal, et prenant le change elle confondra le bon et le mauvais esprit, et s'en ira à l'aventure, sinon à la remorque de ce dernier.

Mais si l'âme est tentée sous l'apparence du bien, ce sera le cas d'appliquer les règles de la deuxième semaine. Or, dit saint Ignace, l'ennemi attaque communément de cette manière ceux qui sont dans la deuxième semaine, surtout par leurs dispositions habituelles et plus rarement ceux qui ne sont encore que dans la première semaine.

Voilà donc deux espèces de tentations bien diverses :

l'une par l'attrait du plaisir ou par la crainte de la peine, l'autre sous prétexte du bien; celle-là manifeste, celle-ci cachée.

Dans la onzième annotation, saint Ignace propose deux industries merveilleuses de simplicité et d'efficacité : respecter le secret de l'avenir et exploiter le trésor du présent. Avec son sens exquis et pratique, il vise toujours au résultat, au profit. *Prodest*, dit-il, c'est bon, c'est utile de ne rien savoir de l'avenir, de ne rien en espérer et de travailler en conséquence dans le présent.

C'est, je l'avoue, un penchant de l'homme, favorisé par un artifice du démon, de se précipiter du côté de l'avenir par la curiosité et la préoccupation. Le temps est rapide, mais l'esprit est encore plus prompt. Sans doute on peut et on doit même prévoir l'avenir par la sagacité, le préparer par la prudence, et presque le saisir d'avance par la résolution. Mais il y a une limite que la nature inquiète voudrait franchir; la Providence arrête cette précipitation indiscrete et intercepte le regard intempestif par un voile impénétrable. On conjecture, donc on ne sait pas. L'avenir est le secret de Dieu.

Eh bien! saint Ignace ici procède à la façon de Dieu. *Nihil sciat*. Avec lui, on ne saura rien non plus, absolument rien de l'avenir. Il le dérobe et pour un temps le laisse dans le mystère.

Réserve prudente et sage! c'est qu'en effet *prodest ut nihil sciat*.

La connaissance ici serait, non pas superflue, mais incommode et funeste, et l'ignorance est avantageuse. Pourquoi donc nous révéler ce que nous n'avons pas besoin de savoir? Et quel besoin avons-nous de savoir

ce que nous n'avons pas le devoir de faire? Est-ce qu'à chaque jour ne suffit pas sa peine? Est-ce qu'à chaque chose en son temps ne suffit pas sa grâce? Il y a une économie enfin, une mesure et un progrès dans l'ordre de la grâce, comme dans l'ordre de la nature. Les choses ont leur temps et leur place. Dieu est trop sage pour prodiguer ses dons au hasard de la fantaisie : il n'accorde pas aujourd'hui le pain de demain, et ce n'est pas à l'homme de devancer Dieu, mais de le suivre.

D'ailleurs déplacer les choses, c'est souvent altérer leur valeur et les frustrer de leurs effets. La circonstance du temps tient ici à la substance des choses. Il y a des vérités qu'il ne faut dire qu'à l'heure sonnée; plus tôt serait trop tôt, et plus tard serait trop tard.

Notre-Seigneur lui-même ne dédaignait pas de descendre à cette exigence de l'à-propos. Il ménageait ses disciples et proportionnait les choses aux personnes : *non potestis portare modò* (Io. xvi, 12), leur disait-il, vous seriez écrasés aujourd'hui par la même vérité que vous porterez, qui vous portera demain. La charge ne sera pas allégée, mais les forces seront accrues; la vertu ne descendra pas, mais vous monterez à elle; la grâce avec le temps aura fait la transition.

De plus, après qu'on aura subi d'avance tout ce que l'avenir contenait de sacrifice, on perdra tout ce qu'il apportait d'attraits. Il n'y aura plus rien de nouveau, parce qu'il n'y aura plus d'inconnu. Et toutefois notre nature, si elle n'est stimulée par le piquant de la nouveauté, se blase et s'ennuie. Demain, comme aujourd'hui, sera pour nous comme s'il avait été hier. Saint Ignace, au moyen de ce mystère de l'avenir, à la fois réprime et contente la curiosité.

Il y a enfin dans cet empressement de la nature je ne sais quoi de puéril et de désordonné, de défiant à la fois et de présomptueux. Il semble qu'on veuille être sa Providence à soi-même. On perdra bien au change assurément; il en résultera une perpétuelle alternative d'espérances trompées et d'inquiétudes multiples. L'imagination ne manquera pas de jouer le grand rôle dans le champ ouvert aux éventualités et aux conjectures, et le plus souvent l'âme sera le jouet de la chimère.

Mieux vaut ne rien savoir, *prodest ut nihil sciat*, sinon que Dieu Notre-Seigneur sait tout, et dans cette sage ignorance vivre au jour le jour, à la merci de Dieu.

D'ordinaire plus on s'inquiète de l'avenir, moins on se soucie du présent : la sollicitude abrite la paresse. Ainsi passe-t-on sa vie dans une stérile illusion, travaillant là où il n'y a rien à faire, et inactif là où tout serait à gagner. Mais en vérité le démon se joue de nous : à quoi bon s'occuper de demain à condition de négliger aujourd'hui?

Saint Ignace demande l'inverse : *Ità laboret ac si nihil speraret*. Qu'on travaille dans le présent, comme si on n'espérait rien de l'avenir, comme s'il n'y avait pas même d'avenir.

Il y a donc une espérance mensongère et pernicieuse dans laquelle l'âme pourrait se bercer pour dormir le sommeil de l'inaction. Saint Ignace ne veut pas de cette espérance qui paralyse l'énergie. Ce n'est qu'un oreiller pour la paresse. A la nullité de ses fruits on peut assez reconnaître la fausseté de sa nature; elle ne mène pas à la vertu, donc elle ne procède pas de la grâce.

Et que peut-on espérer d'une âme qui ne fait rien, parce qu'elle espère tout? Qu'on transporte seulement

dans les choses de la vie ce procédé imprudent et absurde on verra mieux où il aboutit.

Mais le conseil de saint Ignace est d'autant plus à sa place dans les exercices que là les choses se tiennent et se supposent.

Que cette industrie est donc simple et féconde? Il ne faut sans doute qu'être sensé pour la comprendre, mais il ne faut que l'employer pour devenir saint. Il s'agit de concentrer son attention et son énergie dans le présent, abstraction faite de toutes les superfluités du passé et de l'avenir. On exploite cette veine toujours ouverte devant soi; on lui demande tout ce qu'elle a, et plus on lui prend, plus elle rend. Saint Ignace coupe court avec tous les attermoiements; il renferme l'âme dans le sillon du présent, où elle fera les semailles de l'avenir. N'est-ce pas brûler ses vaisseaux pour mieux combattre un bon combat? A ce compte, la vie sera pleine de jours, les minutes pleines de mérites.

Mais autant (1) il faut peu s'occuper des méditations futures, autant faut-il concentrer ses forces sur les méditations actuelles. Là il faut déployer toute l'énergie que réclament les *douzième et treizième annotations*. Le directeur doit presser fortement le retraitant d'employer l'heure tout entière, sans en retrancher une seule parcelle. *Particula boni doni non te prætereat*. Que de ruses et d'efforts l'ennemi ne tentera-t-il pas pour arracher une perle à notre couronne! Eh bien! non-seulement nous ne l'enlèverons pas, mais nous y ajouterons un diamant : dans notre agonie nous pro-

(1) L'explication des douzième et treizième annotations manquent dans le texte du commentaire. Nous avons cru devoir y suppléer un peu par cette petite note.

longerons notre oraison, comme Notre-Seigneur au jardin des Olives : *factus in agonia prolixius orabat* (Luc xxii, 43). Alors peut-être trouverons-nous dans cette minute ou dans ce quart d'heure surérogatoire, des consolations qui nous avaient fait défaut dans l'heure prescrite ; nous recevrons des grâces, digne prix de nos efforts ; et au lieu d'être vaincus, nous triompherons de l'ennemi : *ut non solum assuescat resistere, sed etiam inimicum prosternere*. Ainsi faisait le véritable commentateur de nos Exercices, saint François Xavier : après avoir travaillé tous le jour au salut des âmes, il priait la nuit à genoux dans une église, et continuait son oraison jusqu'à ce que brisé par la fatigue, il tombât de sommeil sur le pavé du temple. Un grand nombre de nos apôtres, saint François Régis entre autres, ont fait comme lui.

La quatorzième, la quinzième et la seizième annotations réunies composent un ensemble parfait de direction. Toutes les trois tendent à livrer l'âme entière à la seule action de Dieu, chacune d'elles écartant successivement quelque mélange d'une action étrangère qui pourrait embarrasser la grâce ou faire dévier la volonté. Car c'est là le grand art et aussi le grand labeur de la direction : quelquefois elle doit modérer l'âme impétueuse qui va trop vite ou trop loin, plus souvent elle doit presser l'âme pusillanime qui recule ou s'arrête : mais elle ne doit pas elle-même intervenir et s'avancer de manière à offusquer Dieu ou à froisser l'âme. C'est au tact de favoriser la volonté de Dieu et d'aider la liberté de l'homme.

Dans la quatorzième, saint Ignace recommande d'abord de modérer l'âme trop emportée. Il ne veut pas de coups de tête même pour le bien, sachant ce

que cela vaut et ce que cela dure. C'est Pierre qui proteste avec serment et aussitôt après renie avec parjure, poussé par les circonstances des extrémités du bien aux extrémités du mal. Ces saillies ne sont pas de l'esprit de Dieu, et à ces brusqueries succèdent d'ordinaire en sens inverse des réactions qui les égalent. La vertu n'est pas un sang qui pétille dans les veines, mais un cœur calme et généreux qui bat dans la poitrine.

Saint Ignace exige du moins l'épreuve du temps. Il conseille au directeur de bien observer deux choses, la circonstance et la personne.

La circonstance : si une âme, dit-il, est dans un moment de consolation et de grande ferveur, *si videat... in consolatione et cum multo fervore procedere*, il faut bien la prévenir de ne faire aucune promesse, à plus forte raison, aucun vœu inconsidérément et précipitamment. J'espère qu'on n'accusera pas saint Ignace de faire des vocations subreptices, de surprendre une âme dans une heure d'exaltation et de l'engager dans des liens qu'elle ne pourra plus rompre, mais dont elle saura bien gémir. Non-seulement il ne faut pas alors pousser une âme, il ne faut même pas la laisser aller, mais l'arrêter, afin que rendue à son sens rassis, elle prenne son temps et fasse ses réflexions dans la plénitude de ses facultés.

On peut remarquer ici en passant le respect de saint Ignace pour une parole donnée à Dieu. L'homme n'a qu'une parole, dit-on, et c'est pour cela qu'il doit penser deux fois avant de la donner une. Combien plus est sacrée la promesse faite à Dieu !

Saint Ignace recommande aussi d'observer la personne, car plus la nature est légère, plus elle sera

inconstante ; plus elle est impressionnable pour le bien, plus elle le sera pour le mal.

Il y a des caractères sans résistance, mais aussi sans consistance, qui prennent la couleur de tous les milieux, à la merci de tous les accidents ou de toutes les impressions ; on en fait ce qu'on veut pendant la retraite ; mais après, le monde avec autant de facilité en fera tout ce qu'il voudra. Comment asseoir un vœu sur ce sable mouvant ? A raison de cette versatilité prévue on doit bien plus encore surveiller l'âme et au besoin l'admonester. *Magis debet præmonere et admonere*. En vérité la discrétion même a dicté ce conseil. Cependant saint Ignace ici a soin de prévenir une objection qu'on pourrait lui faire, ou d'écarter une conséquence excessive qu'on pourrait tirer de ce conseil si sage. Ce n'est pas, ajoute-il, qu'on ne puisse justement *rectè*, engager une âme à embrasser une vie religieuse où elle aura les trois vœux de religion à faire ; ce n'est pas non plus qu'une bonne œuvre faite par vœu ne soit plus méritoire qu'une bonne œuvre faite sans cette condition. Assurément il n'y a rien de plus vrai que cette observation : la circonstance du vœu surajoute à la vertu spéciale et propre d'une bonne œuvre, une vertu nouvelle et dès lors un nouveau mérite. D'ailleurs, tant qu'à donner un conseil, il est bien permis apparemment de conseiller ce qu'il y a de meilleur. Le monde aura beau se récrier, ces deux propositions sont incontestables tant que la vérité sera la vérité, tant que la raison ne sera pas un vain mot. On rencontre partout dans les Exercices cette exactitude doctrinale et cette merveilleuse circonspection qui répond à tant de choses en si peu de paroles.

Toutefois, après cet hommage rendu à la doctrine, saint Ignace revient à la pratique. Sans doute, jamais les principes ne peuvent être contredits, mais ils peuvent être interprétés, et parfois modifiés par d'autres principes, parcequ'ils doivent être adaptés à mille variétés ou exigences, et il faut bien tenir compte des particularités dans un cas particulier sous peine de raideur indiscreète. Ce qui est vrai est toujours vrai, mais ce qui est bon en abstraction, n'est pas toujours bon en pratique, et souvent, comme on dit, *le mieux est ennemi du bien*. Notre saint, confirmant ce qu'il a déjà dit, recommande donc de considérer la condition et la nature de la personne, et de conjecturer, d'après ces données, les ressources qu'elle aurait pour remplir son engagement et le profit qu'elle en pourrait tirer. Ainsi faut-il mesurer les personnes aux choses, et autant que possible, dans le présent deviner l'avenir, et en définitive viser toujours au bien spirituel de l'âme.

Dans la dix-huitième annotation, saint Ignace fait preuve d'une merveilleuse discrétion, et on peut bien apprendre à son école l'art délicat d'accomoder les choses aux personnes et de se faire soi-même tout à tous. On pourra comprendre aussi cette admirable propriété des Exercices de s'adapter aux exigences les plus disparates : c'est un de leurs caractères distinctifs. Mais plus ils ont de souplesse, plus ils veulent de dextérité et il faut les appliquer à chacun, pour qu'ils se prêtent à tous. Je conçois qu'une mesure uniforme serait plus commode pour le directeur, mais serait-elle utile pour le retraitant? Saint Ignace entend que celui-là se donne de la peine, pour que celui-ci en ait moins. Et mériterait-il son nom s'il ne savait même pas son office?

Puis il énonce la règle à suivre : on doit appliquer les Exercices suivant la disposition de ceux qui veulent les faire, leur âge, leur doctrine, leur intelligence. *Applicari debent*. Le mot est bien trouvé. On doit appliquer les Exercices à la personne, les tailler à sa mesure, et tenir compte des circonstances individuelles. Notre père suppose toujours, malgré toutes ces variétés possibles, la volonté de faire les Exercices, *volunt Exercitia suscipere*, parce que sans elle on ne devrait pas les donner.

Il motive aussitôt la règle énoncée, en déclarant les inconvénients d'une direction inconsidérée, et les avantages de la discrétion. Qu'arrivera-t-il si on ne discerne pas les personnes, si on ne ménage pas les choses? A un homme sans expérience ou sans capacité, à une chétive nature, on donnera des choses qu'elle ne pourra point porter avec suavité et dont elle ne pourra point profiter. Or voilà une direction qui n'a pas même le sens commun. On croit peut-être dire des merveilles, assurément on n'en fait pas. Et pourquoi traiter un enfant comme un homme? Une petite nature comme une grande? Il faut convenir que c'est d'une rare impertinence.

On peut le remarquer en passant, il y a en ce monde de petites natures, *exiguæ complexionis*, soit que cette exiguité vienne du tempérament, soit qu'elle tienne au caractère; et le nombre n'en est pas du tout petit. Ce n'est point un malheur dans le royaume de Dieu, c'est plutôt une grâce de salut : s'il y a moins de ressources, il y aura aussi moins de dangers et d'épreuves, et Dieu demandera moins parce qu'il a moins donné. Mais dès lors qu'il y a peu de portée, il faut que le retraitant ait

peu de prétentions et le directeur peu d'exigence. Saint Ignace unit ici deux résultats dont l'un amène l'autre : si vous surchargez, vous n'aidez plus, vous empêchez. Sans doute il ne faut pas caresser un retraitant, mais faut-il pour cela l'écraser? Si l'âme ne peut pas porter sa charge avec une certaine aisance et suavité, *commode, suaviter*, de deux choses l'une, ou elle tombera dessous ou elle la secouera.

Chacun pourrait bien appliquer cette observation de la prudence à mille détails de la vie. Si on prend au-delà de ses forces, si on multiplie outre mesure ses occupations, si on excède dans les pratiques de la piété ou dans les actes de pénitence, ou bien si on s'accable soi-même de scrupules ou de reproches, on s'impose un joug qu'on ne saura pas longtemps porter. Avec un cœur dilaté on aurait pu courir, avec une âme comprimée on ne pourra même pas marcher.

D'ailleurs, il ne faut pas seulement consulter les forces, mais aussi les intentions, les désirs et les projets du retraitant. Ne doit-on pas savoir où il veut aller afin de savoir l'y conduire? Que se propose-t-il? Car enfin, dit notre auteur, il est convenable de donner à chacun ce qu'il demande, et selon la nature et la mesure de sa disposition, on doit lui proposer les Exercices dont il pourra se servir et profiter. La grâce elle-même ne force pas les volontés; elle s'assouplit plutôt, elle modifie sa forme, dit l'apôtre, *multiformis gratia* I Petr. iv, 3, elle proportionne ses moyens. Dieu ne dédaignant pas de venir à l'homme pour que l'homme aille à lui.

Dans la vingtième annotation, saint Ignace suppose dans le retraitant, pour lui donner les Exercices dans

tout leur ensemble et avec toute leur méthode, deux conditions, l'une qu'il soit bien libre, l'autre qu'il soit bien désireux.

D'abord la liberté est nécessaire, *qui expeditus est* : s'il est engagé, embarrassé, comment pourrait-il, quand même il le voudrait, se livrer aux saints Exercices? C'est une affaire qui demande l'homme tout entier. Il y aurait une complication équivalente à une incompatibilité.

Mais le désir n'est pas moins nécessaire, *qui desiderat* : autrement comment voudra-t-on, quand même on le pourrait, s'abandonner aux saints Exercices? Et il ne suffit pas d'un désir quelconque, *desiderat quantum possibile est proficere*, il faudrait un désir absolu, illimité de profiter le plus possible, comme les Exercices ont eux-mêmes la tendance à réussir le mieux possible. En un mot ce n'est pas à l'homme de mettre des bornes à Dieu. Le Seigneur a seul le droit de dire aux âmes : tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin. Et le devoir de l'homme, c'est de s'étendre en avant pour atteindre jusqu'où il peut aller, jusqu'où Dieu veut le conduire.

Ainsi un retraitant est d'autant plus apte qu'il est plus désireux. Généralement parlant, l'absence de cette condition constituerait une incapacité, et il vaudrait mieux remettre les exercices à un temps plus favorable.

Saint Ignace pourtant ne veut pas de prétention ambitieuse, de projets chimériques. Il dit seulement, *quantum possibile est*. Il ne s'agit pas d'aller au-delà de ses forces, de monter au-dessus de sa grâce, de dépasser ainsi sa portée. Les mesures des hommes ne sont pas égales : Dieu ne demandera pas plus qu'on ne

peut, mais on ne doit pas désirer soi-même moins qu'on ne peut. Il arrive du reste qu'en étendant ainsi la sphère du désir, on recule en proportion les limites du pouvoir. Du moins on n'aura rien perdu de la grâce donnée, on ne perdra rien non plus de la gloire promise.

L'idée d'exercice n'exclut pas l'idée de repos : elle la suppose plutôt. *Vacate et videte*, l'isolement précède la considération, et la retraite est la considération des Exercices.

Dans cette vingtième et dernière annotation, saint Ignace prescrit cette séparation de l'âme d'avec tout ce qui n'est pas Dieu ou elle-même, et il le fait dans les termes les plus graves. Il ne craint pas d'avancer qu'ordinairement le recueillement est la mesure du résultat. Plus on se sépare, dit-il, et plus on profite. *Eo plus proficiet, quo magis segregaverit se*. Si le contraire avait lieu, ce serait donc une exception et un de ces coups de grâce qui équivalent au miracle. Pré-tendre faire les Exercices sans se mettre en retraite, serait tenter Dieu et s'abuser soi-même. Il est d'ailleurs évident que la retraite doit éloigner de nous toutes les choses étrangères à son objet, aussi bien qu'elle nous éloigne de toutes les personnes inutiles à sa fin. *Ab omnibus amicis et ab omni sollicitudine*. La suspension des affaires importe autant que la séparation du monde. On pourrait être isolé, sans être recueilli; on pourrait être hors du monde et avoir le monde en soi.

Pour mieux faire trêve avec la distraction, saint Ignace conseille d'émigrer pour un temps et de se dépayser, ne fût-ce qu'un changement de maison ou même de chambre seulement.

De cette manière on sera quitte des importunités et

des dérangements, débarrassé même de la crainte d'en avoir. D'ailleurs ce déménagement temporaire rompt davantage avec les antécédents, les habitudes et les réminiscences. Un domicile insolite s'accorde bien avec un état de choses extraordinaire. Ainsi disait le roi prophète : *Elongavi fugiens et mansi in solitudine* (Ps. LIV. 8). Ainsi faisait le Seigneur Jésus : *Ductus in desertum a spiritu*. (Matt. IV, 1). L'expression même employée par saint Ignace est empruntée à l'Esprit-Saint : *Segregate mihi Paulum et Barnabam* Act. XIII^e 2). Saint Ignace motive enfin sa prescription, et démontre en quelque sorte par les faits, qui sont les meilleures de toutes les raisons, la proposition ci-dessus énoncée, que le recueillement est la mesure du succès. A son ordinaire il n'a pas la prétention de tout dire, mais plutôt l'intention de dire peu pour faire penser beaucoup. Au lieu de ces énumérations indéfinies, qui fatiguent plus la mémoire qu'elles ne stimulent la volonté, il cite quelques raisons seulement, mais à la manière de saint Thomas, des raisons qui vont au fond des choses et qui sont comme la substance même de la question, et il sous-entend tout le reste.

Entre plusieurs autres avantages, dit-il, trois avantages principaux résultent de la séparation : un mérite essentiel, une efficacité naturelle, une aptitude surnaturelle.

1. Qui se sépare de la multitude des personnes et de la multiplicité des choses, afin de servir et de glorifier Dieu Notre-Seigneur, ne mérite pas peu devant sa divine majesté. Ah ! cette raison devait suffire ! Qui ne voudrait donc bien mériter de sa divine majesté ? Quoi ! *non parum meretur*. Saint Ignace qui sait bien ce qui

plaît à Dieu, ne craint pas de mettre au superlatif. Dans le seul fait de la séparation y a-t-il déjà un grand mérite? — Oui, et à deux titres.

Tout ce qui glorifie Dieu et mortifie l'homme mérite devant sa divine majesté : là c'est un hommage, ici un sacrifice.

Or la retraite est par elle-même un grand hommage rendu à Dieu. N'est-ce pas en effet un amour apprécia-tif par lequel on le préfère si bien à tout, qu'on laisse tout pour lui? C'est faire pour un temps du moins, ce que le religieux fait pour toujours. *Relictis omnibus, secuti sunt eum.* (Luc, v, 11). La grande parole de saint François d'Assise est mise en action. *Deus meus et omnia.*

D'ailleurs la retraite est aussi un vrai sacrifice pour l'homme. La nature s'épanche si volontiers! elle est tirée en deux sens qui paraissent contraires; tandis que l'égoïsme la concentre, la curiosité la disperse. Hélas! l'amour-propre est l'unique mobile qui la sollicite dans les deux cas : on veut la jouissance, on finit le labeur dans les deux alternatives, et on se cherche quand on a l'air de s'oublier.

Oui, la nature penche au dehors : elle a je ne sais quelle démangeaison de divaguer en ce monde, de voir et d'être vue, de parler et d'entendre, d'aller et de venir. La dissipation la contente, alors même qu'elle la fatigue : la distraction la débarrasse de la réflexion, le bruit la délivre du silence trop éloquent de la solitude; elle n'est pas fâchée de perdre de vue dans la foule son Dieu et elle-même, et d'oublier des souvenirs accompagnés de remords et suivis de devoirs. Il faut quelque patience pour posséder cette âme désireuse de s'échapper.

Et ne voyons-nous pas que le Seigneur lui-même,

quand il voulait se recueillir avant de prier, devait faire violence à la foule pour l'écarter de sa personne et en quelque sorte se faire violence à lui-même pour se séparer de ses disciples? Or les choses valent ce qu'elles coûtent. La retraite coûte, donc elle mérite.

Chose bizarre, mais qui ne doit pas étonner. Il y a donc quelque malaise partout, et comme nous ne sentons que la peine de l'état présent, la nature froissée en quelque endroit, se prend toujours à mépriser ce qu'elle a et à désirer ce qu'elle n'a pas. Quand nous entrons en retraite, nous voudrions déjà en être sortis et nous l'appelons peut-être quand elle est lointaine.

2. De la séparation provient encore, comme conséquence naturelle, la grande énergie de l'unité. Le proverbe disait : *timeo virum unius libri*. Saint Ignace aime un homme qui est un, qui n'a qu'un livre, qu'une pensée, qu'une affaire; l'homme est alors entier : l'unité de l'objet produit l'intégrité de la personne.

L'infini seul peut se communiquer avec profusion de lui-même sans diminution : il est tout entier après comme avant, toujours un et infini toujours, il enrichit les autres et ne s'appauvrit pas, parce qu'il donne tout sans rien perdre. Mais le fini ne peut se partager sans s'amoindrir, et plus il se disperse, plus il s'affaiblit. *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.*

L'adage populaire a le même sens : *qui trop embrasse mal étreint*. Saint Ignace a donc raison de dire : un homme séparé, n'ayant pas l'esprit divisé entre plusieurs objets, mais mettant tout son soin en une seule chose, se sert plus librement de ses facultés naturelles pour chercher ce qu'il désire. Et pourquoi ne ferait-on pas pour l'unique nécessaire ce qu'on fait pour les mille

accessoires de la vie? Plus l'homme est universel, plus il est superficiel. Pour être éminent dans une science, dans un art, dans une profession, si minime qu'elle soit, il faut s'y concentrer, donner du temps et se donner soi-même.

Eh bien! une fois du moins, dans la retraite, on se recueille; l'esprit ne sera plus éparpillé ça et là, et l'âme tout entière sera absorbée par une seule affaire. Saint Ignace pensait sans doute ici à la parole du Seigneur : *Martha, sollicita es et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium* (Luc, x, 41.)

Quelle vigueur dans ces expressions diverses! *Non habens intellectum divisum circà multa*. A la lettre, l'esprit se divise entre plusieurs objets. Qu'en reste-t-il pour chacun?

Et l'esprit est sitôt épuisé, ou si vite distrait! *Ponens omnem curam in unâ re solâ*. Tout en un. Oui, on met, on emploie, on dépense tout ce qu'on a d'esprit, de cœur, de volonté, d'énergie, tout ce qu'on est, dans un seul et même objet, dans une seule et même affaire; est-ce trop demander pour l'unique nécessaire? *Scilicet in serviendo Creatori suo et in profectu animæ propriæ*. Il s'agit de Dieu et de nous, de servir notre créateur et de sauver notre âme propre. Et puis, *liberius utitur naturalibus suis potentiis*. C'est donc à l'homme de se servir de lui-même. Tout en lui est moyen, instrument et véhicule : seulement qu'il sache et veuille user légitimement de ses facultés et de ses puissances, la nature même le mène à la grâce, l'intelligence à la vérité, la volonté à l'amour. *Ad quærendum diligenter id quod tantoperè desiderat*. La diligence de la recherche répond à l'intensité du désir.

3. La retraite enfante une aptitude surnaturelle. Ici le langage s'élève : saint Ignace monte dans les hautes régions du monde spirituel et mystique. Plus, dit-il, notre âme se trouve solitaire et séparée, plus elle se rend apte à s'approcher de Dieu son Créateur et Seigneur et à l'atteindre, voilà l'effet immédiat ; et plus elle l'atteint ainsi et s'unit à lui, plus elle se dispose à recevoir les dons de sa divine et souveraine bonté.

Et d'abord, c'est un fait qu'attestent à la fois la révélation et l'expérience : plus on est loin des hommes, plus on est près de Dieu, et jamais on est moins seul que quand on paraît l'être : « *Solus non sum, sed ego et qui misit me Pater* » (Joan. VIII, 16.) Non que Dieu ne soit dans la foule comme dans le désert, mais il est moins avec nous parce que nous sommes moins avec lui. Sa proximité, réelle partout, n'est pas sensible alors. Il y a mille intermédiaires, mille obstacles entre Dieu et l'âme : le passage est embarrassé par les allants et venants. L'âme solitaire se rencontre face à face avec Dieu ; rien ne l'empêche de l'approcher tête à tête et de le toucher cœur à cœur. Aussi est-ce toujours à la solitude que Dieu conduit les âmes qu'il veut s'unir : *ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus*. (Ps. II, 14.) Depuis Jésus-Christ Notre-Seigneur, tous les élus à la sainteté ont été appelés à la solitude. Le monde est plein d'hommes ; le désert seul est plein de Dieu. Notre sens intime en rend assez témoignage : même les saints ont de la peine à retrouver Dieu au milieu de la foule ; sa présence leur échappe malgré eux, et c'est pour cela qu'ils fréquentent le moins possible ce pays vide de Dieu. Tandis que même les pécheurs retrouvent Dieu dans le silence, dans la nuit, dans le désert, en retrou-

vant leur conscience qui proteste et leur cœur qui soupire, et c'est aussi pour cela qu'ils ont horreur de la solitude quand ils ont peur de la conversion.

Atteindre et toucher Dieu, charmante expression imitée de l'apôtre, *si fortè attrectent* (Act. xvii, 27.)... Quoi! toucher l'impalpable! oui, les esprits se touchent aussi. Le mot n'est-il pas consacré même dans notre langue? Il y a des touches de Dieu sur notre cœur. Qui ne les a senties? qui n'a tressailli à ce contact du doigt divin? Eh bien! l'âme à son tour peut atteindre son Dieu, et quand cette faveur lui est donnée, elle ne demande à personne : quel est celui que je touche? mieux que personne elle sait que c'est le Seigneur, *quia Dominus est*. (Joan. xxi, 7.)

Or il est bien manifeste que l'âme, aussi proche de Dieu, est éminemment apte à recevoir toute grâce de sa divine bonté : elle est portée à entendre tout ce qu'il dit, elle est en mesure de faire tout ce qu'il conseille, elle est en train d'accorder tout ce qu'il demande, et elle est en état de recevoir tout ce qu'il donne.

L'âme doit se disposer d'abord, puis Dieu fait le reste.

Eh bien! l'âme est prête, *se disponit*; Dieu l'est toujours, et comme il n'y a point d'obstacle, il versera ses grâces selon la seule mesure de son infinie et souveraine bonté.

PRÆSUPPONENDUM

Au début des relations transitoires mais intimes entre le directeur et le retraitant, saint Ignace donne à tous les deux un avis préalable qu'il faut bien, dit-il, présupposer : *Præsupponendum est*. C'est un point de départ commun, on s'y rencontre, on va se donner la main pour marcher du même pas dans la même voie. Il y a comme une convention tacite qui sera la base du commerce entre deux âmes.

Ce préliminaire était sans doute nécessaire du temps de saint Ignace; ne l'est-il plus aujourd'hui? Il y avait alors des suspicions, des préventions, des défiances. Les hommes sont ce qu'ils étaient. Du reste la recommandation si bien placée à l'entrée des Exercices, a sa place aussi marquée partout où il y a des hommes ensemble, ne seraient-ils que deux, partout où il y a des communautés, des associations et des familles. Elle devrait être partout; hélas ! elle n'est presque nulle part. Ah ! si on commençait par là, selon le conseil de saint Ignace ! mais le monde ne serait plus le monde.

Il énonce le motif de ce présupposé, avant d'en indiquer l'objet : par ce moyen, dit-il, le directeur et le retraitant se rendent deux mutuels services : ils s'aident mieux et profitent plus, *ut magis sese juvent ac proficiant*. L'avis est donc donné aux deux, parce que les deux en ont besoin, et les deux ont intérêt à le bien garder.

Dès lors que deux hommes sont en présence et en

rapport, la religion veut qu'ils s'aident l'un et l'autre et qu'ils profitent l'un et l'autre. Ce double devoir de l'assistance et de l'édification dérive du grand précepte de la charité. Le travail deviendra plus facile et le succès meilleur, *sese juvent ac proficiant*. Admirable échange, on peut le dire, touchante réprocité qui intéresse et associe l'homme à l'homme par une solidarité de services ! le grand et le petit, le jeune et le vieux le pauvre et le riche, l'enfant et le père, le dirigé et le directeur, chacun donne et chacun reçoit. Saint Ignace a mis au pluriel deux mots *juvent ac proficiant*, pour montrer qu'ils se rapportent aussi bien à celui qui donne la retraite qu'à celui qui la fait, *tam is qui tradit Exercitia quam qui facit*. Ainsi dans sa pensée, le retrainant qui est aidé peut aider à son tour, et le directeur qui fait profiter peut aussi profiter lui-même.

Saint Ignace en vient à l'objet de son préliminaire *præsupponendum est quemvis bonum christianum*. Ce premier mot est déjà bien grave et bien significatif : tout bon chrétien, pour peu qu'on soit bon chrétien.

Il va donc être question d'une chose à la fois élémentaire et essentielle. Il suffit d'être bon chrétien pour faire ce qu'on va dire, mais il faut le faire pour être bon chrétien. Qui pourrait se récuser ? qui voudrait abjurer le christianisme ? Mais comment le présupposé en question entre-t-il dans la substance même de la religion ? c'est qu'il est le premier élément de la charité, et la charité est le cœur du christianisme. A ce signe de l'amour, comme au signe de la croix, on reconnaîtra le disciple de Jésus-Christ. *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem* (Joan. XIII, 3.)

Or voici, suivant l'occurrence, les prescriptions diverses de cette reine des vertus : nous avons ici tous les degrés à suivre et toutes les précautions à prendre avant d'en venir à la correction fraternelle et lorsqu'il faut la pratiquer.

Il y a d'abord une disposition générale qui doit s'étendre à tous les hommes : *promptiorem esse debere ad salvandum quam ad contemnendum*. On doit être plus prompt, plutôt prêt à louer qu'à blâmer, pour approuver, que pour imputer. La bienveillance du cœur commande et enfante l'indulgence de l'esprit : quand on aime, on prend en bonne part, et le premier mouvement est toujours favorable. On excuse par instinct ce qu'on devra peut-être accuser après réflexion. *Promptiorem esse debere.*

N'est-ce pas dans la nature des choses ? Les païens disaient que l'amour est aveugle ; les chrétiens disent au moins qu'il est indulgent. *Charitas patiens est, benigna est* (I Cor. XIII, 4). Mais il faut bien le dire cette bénignité n'est guère dans la nature de l'homme, ou plutôt dans les usages du monde. Le premier mouvement est presque toujours dans le sens de la sévérité, de la malignité même et de l'injustice.

On n'est pas seulement téméraire, on est inique ; on ne sait pas excuser les choses douteuses et on sait condamner même les choses dignes d'honneur. C'est la haine qui juge et le cœur méchant prend tout en mauvaise part, et la triste jalousie dénigre surtout le bien.

Toutefois saint Ignace entend moins parler ici d'un mouvement spontané que d'une propension volontaire : nous devons être plus prompts, plus faciles, moins exigeants pour approuver que pour désapprouver. Il y a

toujours plus à risquer dans la sévérité que dans l'indulgence, puisqu'on risque la charité. La prudence du serpent resterait seule sans la simplicité de la colombe et elle deviendrait alors l'imprudence même, puisqu'une atteinte aux droits du prochain blesse à la fois notre Dieu et notre âme. Il y aura la peine du talion : nous serons jugés comme nous aurons jugé.

La réserve d'ailleurs doit s'étendre aux paroles, aux opinions et aux actes du prochain. La raison est la même sur tous ces points.

Mais saint Ignace ne demande pas l'impossible, ni l'absurde : il ne prétend pas que nous soyons aveugles, ni indifférents, ni menteurs. Nous avons des yeux pour voir, un esprit pour juger, une langue pour prononcer, et nous ne pouvons pas ne pas voir un fait quand il est manifeste, ni le justifier quand il est mauvais, ni le prôner quand nous le condamnons. L'indulgence a des bornes, et la charité pour les personnes ne va pas jusqu'à transiger avec la conscience en pactisant avec les choses. Tolérance pour les errants, écrivait saint-Augustin, intolérance pour les erreurs. La charité est sœur de la vérité, vous ne les séparerez pas ; à plus forte raison vous ne les opposerez jamais l'une à l'autre. Le plus grand défaut de charité, ne serait-ce pas la connivence avec le faux et avec le mal ? Quand on aime l'homme, il faut bien haïr l'erreur qui l'égare et le péché qui le tue, et cette haine est vraiment de l'amour.

Si donc la parole, l'opinion ou la conduite du prochain ne peuvent être justifiées, *si non potest salvare*, l'indulgence première devra faire place à la correction. Mais alors comme saint Ignace se souvient de ce qu'il a dit, qu'on devait être plus prompt pour l'excuse que

pour la censure ! avec quelle lenteur il procède ! il a l'air de compter ses pas à mesure qu'il avance, comme s'il marchait sur un terrain scabreux,

D'abord quand même les apparences seraient mauvaises, les intentions ne le sont peut-être pas. L'œil de l'homme qui s'arrête à la surface serait scandalisé ; mais l'œil de Dieu qui sonde les cœurs ne serait pas offensé, et la conscience pourrait être sauvée. On peut donc encore présumer le bien alors même qu'on aperçoit le mal. Du moins saint Ignace veut une enquête avant le jugement, *inquirat...*

A aucun tribunal on ne condamne avant d'avoir entendu ; et ici c'est la justice qui exige l'inquisition et c'est la charité qui la dirige.

Si le résultat n'est pas favorable, s'il constate que l'erreur matérielle est formelle aussi, alors commence le devoir de la correction fraternelle ; mais encore ici il y a des procédés à garder, et il faut essayer la douceur avant d'employer la rigueur. *Corrigat cum amore*. Que la correction soit accompagnée de l'amour, dans le fond et dans la forme. Ce n'est pas la passion qui l'inspire, qui la dicte, c'est la charité ; aussi ne respire-t-elle pas l'indignation, mais l'intérêt et la compassion. Il est certain que pour l'efficacité, la forme l'emporte souvent sur le fond : on aigrit le mal, si on froisse le cœur. Mais la parole douce comme de l'huile sera pénétrante comme une flèche.

Toutefois cette dernière extrémité est possible, si la correction échoue contre l'obstination, *si non sufficit*, alors, selon le proverbe, *in extremis extrema*, aux maux suprêmes les suprêmes remèdes, *quærat omnia media convenientia ut se salvet*. Saint Ignace ne veut

pas qu'on désespère jamais. Mais qu'on s'industrie, qu'on cherche tous les expédients, le cœur donnera de l'esprit et le zèle du tact... et la fin qu'on se propose, ce n'est pas de faire du bien à soi-même, mais à son frère; ce n'est pas pour le vaincre, mais pour le sauver.

PRINCIPIUM ET FUNDAMENTUM

Saint Ignace, en tête de la considération initiale, à inscrit ces deux mots *principe* et *fondement* qui motivent sa place dans les Exercices, qui déterminent son caractère, dénotent sa portée et le rôle qu'elle aura dans une existence d'homme. D'abord c'était là le commencement obligé; tout ce qu'on pourrait d'ailleurs imaginer présuppose toujours ce début, car avant le principe, avant le fondement, il n'y a rien; et cela seul posé, le reste arrive comme corollaire. Aussi pourrait-on donner ici au mot *principium* les deux sens qu'on peut lui donner au premier verset de l'Evangile de saint Jean : c'est un principe et un commencement.

On pressent aussi déjà le double caractère logique et pratique de cette considération énoncé dans ce double titre : le mot *principe* a trait surtout à la théorie et le mot *fondement* à la pratique.. Toute doctrine découle de ce principe, toute morale porte sur ce fondement. On conçoit dès lors que cette considération est surtout présentée à l'intelligence : il s'agit de se convaincre d'abord, puis de se déterminer. Si seulement on a du bon sens, il le faudra bien; car rien n'est plus évident que le principe, plus rigoureux que les conséquences.

Dans la considération sur la fin de l'homme, il y a une singularité unique dans tout le cours des Exercices. Saint Ignace a toujours soin d'individualiser son sujet le plus possible et de l'appliquer à la personne seule qui le médite; ici, au contraire, il le généralise tant

qu'il peut et l'étend à tout le monde. Il prend exprès le terme le plus commun, le mot générique *homo*. Quand il s'agit de la pratique, plus l'expression est particulière, mieux elle obtient son effet; mais quant à la considération, plus l'expression est générale, moins il est possible d'échapper à la conclusion. Le mot atteint l'homme par cela seul qu'il est homme.

Par conséquent, cette vérité première peut-être proposée à tout homme, ne fût-il pas d'ailleurs catholique, ne fût-il pas chrétien. Aussi saint Ignace a-t-il soin de n'introduire dans son sujet que les éléments fournis par la philosophie naturelle, les objets et les motifs avoués par la seule raison. Quand même on n'aurait pas la vraie foi, si seulement on a le bon sens, on sera en mesure de commencer les Exercices, et dans cette vérité fondamentale on trouvera et le point d'appui et le point de départ.

Le rendez-vous est donné sur un terrain commun à toute âme venant en ce monde; c'est là que le prêtre aborde l'homme.

Il évite dans cette première rencontre toute application personnelle : on s'en formaliserait peut-être, et on repousserait la vérité par appréhension ou par défiance. Du reste chacun est bien forcé de se faire à soi-même l'application du grand principe. Il faut bien l'admettre, ou il faut s'abdiquer. Si on est homme, on en a la nature et la destinée; ou on reconnaît Dieu ou on se renie pour un homme.

C'est encore en partie pour cette raison que saint Ignace présente cette considération dépouillée des formes ordinaires de la méditation. Elle conserve mieux ainsi son caractère de généralité, et elle se trouve d'au-

tant mieux appropriée pour tout le monde qu'elle n'est adaptée à personne. Certains esprits peu coutumiers des choses spirituelles se seraient embarrassés mal à propos. On se contente de fournir la matière; chacun en prend selon sa capacité et l'arrange selon son savoir-faire.

Chose plus étrange encore que tout le reste de la part de notre saint ! Il n'est question d'aucune prière à faire, d'aucune grâce à demander, ni avant, ni après la considération. Il semble qu'on ait voulu écarter ce qui lui donnerait l'apparence d'un exercice de piété : dans ces conditions un philosophe, s'il est seulement digne de ce nom, ne peut pas décliner la partie; il ne s'agit pas de croire, de prier, mais de penser et de raisonner. Il semble aussi qu'on laisse l'homme à lui-même afin qu'il se serve de ses puissances naturelles pour obtenir la conviction.

Une autre anomalie dans le fondement. — Saint Ignace, que nous verrons ailleurs si fidèle à prescrire la distribution des matières en points déterminés, donne cette première vérité d'un seul jet; comme pour montrer que tout s'y tient, que le commencement emporte la fin et que la fin suppose le commencement, qu'on peut à peine partager un tout où il n'y a rien à détacher.

Cependant pour l'usage il est expédient de diviser le sujet, et rien n'est plus aisé : la logique même le décompose.

Il y a deux phrases distinctes et complètes dans le texte, donc deux parties principales, chacune avec une subdivision.

La première partie propose le principe, la seconde déduit la conséquence.

Venons au texte même.

I. — FIN DE L'HOMME.

Voici les trois premiers mots dont chacun porte : Saint Ignace parle d'un fait *homo*, remonte à la cause *creatus est*. et aussitôt descend à la fin *ut*. Certes voilà bien un effet palpable, un fait personnel. et c'est ici qu'à bon droit chacun peut et doit dire : je pense. donc j'existe. Or si je suis, d'où viens-je donc ? Et où vais-je ?

Homo, oui, tout homme. Il en est ainsi de tous et de chacun. C'est le trait commun. Il faut renier sa nature, pour méconnaître son origine et frustrer sa destinée. Pas une seule exception ; tout homme vient du même principe et va à la même fin.

Homo, et tout l'homme aussi, selon l'expression de saint Ignace, ce tout composé d'une âme et d'un corps, *totum compositum animæ et corporis*. donc tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, le corps avec ses sens aussi bien que l'âme avec ses facultés ; en un mot tout ce qu'il y a de réel et de vivant en l'homme.

De cet être de l'homme, fait incontestable sans doute, mais qui n'a pas en soi sa raison d'être, saint Ignace monte aussitôt à la cause nécessaire qui l'a fait ce qu'il est, et il énonce le fait par le seul mot qui le définit, *creatus est*. Ce mot implique deux choses : le néant comme point de départ et Dieu lui-même comme agent. Qui dit créer, dit faire de rien ; or, Dieu seul a la puissance de faire de rien, comme de replonger dans le rien. L'homme peut composer et décomposer, Dieu seul crée et anéantit. Quel contraste donc dans l'origine de l'homme, et comme elle explique déjà les contradictions qu'il y aura dans sa nature ! D'une part il est

de rien, de l'autre il est de Dieu, et il est de Dieu à un titre spécial et pas seulement d'une façon vulgaire, comme tous les autres êtres que nous allons voir, eux-mêmes créés de rien et créés par Dieu. En tant qu'homme, *homo*, il a été fait à l'image de Dieu, pour le service de Dieu, et pour l'héritage de Dieu. Mais enfin, *creatus est*. L'homme qui n'est rien, n'y est pour rien, ne fait rien, est tout fait lui-même. Dieu seul apparaît au commencement; avant, il est seul; dans la création, il agit seul. Ainsi, jusqu'ici Dieu a tout fait, a fait l'homme sans l'homme. Voilà deux mots inséparables; *homo creatus est*. Quand on se palpe, quand on se sent homme, on serait tenté de se croire quelque chose : mais dès qu'on sonde, dès qu'on va au fond, que trouve-t-on? Le néant. Ah! en quel endroit de notre être l'orgueil pourrait-il avoir place! *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?* (I. Cor. iv, 7.)

Saint Ignace passe tout à coup d'une extrémité à l'autre, du principe à la fin. Mais ici l'un appelle l'autre; comme il n'y a point d'effet sans cause, il n'y a point de cause sans fin. Donc *ut...* Certes Dieu a créé librement, mais supposé le fait, il a nécessairement créé pour une fin et cette fin n'a pu être que digne de lui, et en se la proposant, il l'a inspirée à l'homme. Seulement ici ce n'est plus le fait de Dieu seul, mais bien plutôt de l'homme. Celui qui nous a créés sans nous ne nous sauvera pas sans nous. En effet, tous les mots qui expriment la destinée sont à l'actif : *laudet, revereatur, serviat, salvet*. A Dieu de commencer, à l'homme d'achever; à Dieu de proposer la fin, à nous de l'atteindre.

Or cette fin, quoique unique, a comme deux rapports

et deux époques, et on peut la distinguer en première et dernière, bien que l'une renferme l'autre.

Voici la fin première et immédiate, *ut laudet Deum nostrum, revereatur, eique serviat*. Louer, révéler et servir. L'homme peut le faire. Sa nature même en est la preuve. *homo*. Il est au complet pour cela : n'a-t-il pas des lèvres, un cœur et des mains ? Mais il doit le faire aussi et absolument, essentiellement, et uniquement, *creatus est* ; son origine même en est la preuve. Il le doit à Dieu, son Créateur, et dès lors son Seigneur : *Deum Dominum nostrum*. Car s'il est tout de Dieu, il s'ensuit qu'il est tout à Dieu. Mais il se doit encore à lui-même, car enfin *hoc est omnis homo* (Eccl. xii. 13.) ; s'il n'est fait que pour cela, en manquant sa fin, il manquerait à sa propre nature, et pécherait à la fois contre Dieu et contre lui-même.

Saint Ignace a renfermé cette fin dans ces trois mots qui énoncent en effet les grands droits de Dieu et les grands devoirs de l'homme.

Dans le vrai, l'homme tout entier se trouve embrassé et enveloppé ; et cela devait être, puisque celui qui nous a faits tout entiers, nous exige aussi tout entiers. On peut entendre le texte de deux manières également vraies. Ou bien c'est le triple hommage de la parole, du cœur et de la vie par la louange, la révérence et le service ; ou bien prenant le mot *laudet* dans un sens général, dans le sens de la gloire rendue, on pourrait dire que l'homme est créé en effet pour glorifier Dieu ; ce qui s'accomplit de deux manières : *revereatur et serviat*, par le culte et par le service. Le culte, c'est la révérence pour la dignité ; le service, c'est la dépendance de l'autorité. Le culte, c'est l'honneur rendu à

Dieu; le service, c'est la volonté de Dieu accomplie.

Dans les deux cas, le sens total et le résultat sont les mêmes. Toujours est-il que l'homme est pris tout entier; et comme il est sorti de Dieu il est ramené à Dieu, ayant sa fin là où il a son principe. *Homo creatus est ut laudet Deum*. Que de choses en quatre mots! deux noms, l'homme et Dieu, deux rapports entre ces deux termes infiniment distants et pourtant rapprochés, *creatus est ut laudet*. Un va et vient merveilleux. L'homme jaillissant de la main créatrice et se plongeant dans le sein rémunérateur.

A propos de cette énumération des devoirs, on a demandé pourquoi saint Ignace n'a pas fait mention de la connaissance ni de l'amour. Quant à la connaissance, assurément l'homme est créé pour connaître son Dieu. Mais cela va s'en dire, un homme pour peu qu'il ait du bon sens et de la bonne foi, peut-il ne pas connaître Dieu, si seulement il se connaît soi-même. Saint Ignace suppose n'avoir pas affaire à un de ces esprits monstrueux, sceptiques qui doutent d'eux-mêmes, ou athées qui doutent de Dieu. Prenant acte de la connaissance, il demande plus et mieux : la louange et le service.

Quant à l'amour, saint Ignace en parlera plus tard et plus à propos. A chaque chose sa place et son heure. Laissons-le faire. Il se réserve seulement. L'amour sera dans les Exercices où il doit être, à la place d'honneur, c'est-à-dire au couronnement même de l'œuvre.

Saint Ignace avait d'ailleurs des raisons spéciales pour ne pas énoncer expressément cette obligation de l'amour. D'abord cette première vérité, vraiment initiale et fondamentale, devait être présentée d'une manière assez large pour convenir à toute âme venant en retraite.

Or, combien en effet, à ce début, ne sont pas encore préparés pour l'amour ! La charité ne peut entrer dans le cœur qu'avec la qualité d'une reine ; il faut des victoires qui la précèdent, la paix qui l'accompagne, le cortège des vertus qui la suit.

D'autres, assez disposés déjà, auraient pu prendre un peu le change et manquer en proportion le but de cette considération : les affections pieuses auraient supplanté les sérieuses réflexions. Or, saint Ignace prend l'homme par l'esprit, avant de le prendre par le cœur, et le fruit doit être ici une conviction inébranlable.

Il faut remarquer encore que saint Ignace fait ici abstraction de la révélation et de la foi, et prenant seulement acte de la philosophie et de l'histoire, fait appel au bon sens de l'homme au nom de la seule raison, Ainsi parlant du fait de la création, et mettant en présence la créature et le créateur, il énonce les devoirs de l'une en regard des droits de l'autre. A ce point de vue primitif, le Créateur n'apparaît qu'avec le titre de Seigneur, et les relations de la créature ne s'expriment que par la révérence et la dépendance.

Du reste, l'amour est dans le texte même au moins implicitement : est-ce que la louange n'en est pas la naturelle expression, la révérence la source, le service la preuve ?

D'autres ont encore demandé pourquoi saint Ignace n'avait pas écrit comme saint Thomas, que Dieu avait créé par pure bonté, et pour le bonheur de l'homme plutôt que pour sa propre gloire, Ne serait-ce pas encore plus digne de lui, et plus généreux pour nous ? Dans le fait, qu'a-t-il affaire de nos biens ? Et ne tenons-nous pas tout de ses dons ? — Mais saint Ignace a dit le vrai

et voilà tout. Il n'a fait que transcrire la Sainte-Ecriture, et il s'est exprimé à la fois selon la révélation et selon la logique. En dernière analyse, Dieu peut-il se proposer une autre fin que lui-même? Et pouvait-il imposer à l'homme une destinée en même temps plus noble et plus heureuse? La fin de l'homme sera la fin de Dieu lui-même; Dieu sera son principe et sa fin.

Saint Ignace a compris la religion, qui relie la créature au créateur, dans ces trois mots, *laudet. revereatur, serviat*; bien parler, bien penser et bien faire; le culte des paroles, des sentiments et des œuvres. La louange est due à la perfection infinie et à la bonté infinie, et l'*hosanna* de la terre doit répondre à l'*alleluia* du ciel... L'homme doit être le prêtre de la création, et tout lui-même doit devenir une louange vivante, *laudate Deum de totis vobis* (saint Aug.) La révérence est due à l'infinie majesté et à sa présence universelle; et l'homme doit être pénétré de ce profond respect inspiré par le contraste entre le rien de sa nature et le tout de la divine essence, quand il paraît devant Dieu, quand il parle de Dieu et surtout quand il traite avec Dieu.

La dépendance enfin, est due à l'autorité infinie. La créature est à la lettre une chose de Dieu. La propriété la plus essentielle et la plus complète n'est-elle pas celle d'un créateur? Nulle autre ne saurait lui être comparée. Nul moyen de s'y soustraire. La créature dépend de Dieu quant à son être, donc quant à sa manière d'être. Et cette dépendance s'appelle service. Servir Dieu c'est relever de lui, c'est se soumettre à lui, c'est vivre sous son règne, lui laisser faire sa volonté en nous et la faire nous-mêmes. *Adveniat regnum, fiat voluntas!* Seulement, encore une fois ici, tous les mots

sont à l'actif, parce que Dieu a fait l'homme intelligent et libre, et tout en l'obligeant, il ne l'a pas forcé.

Il y a obligation absolue pour l'homme; et cependant reste à l'homme la liberté complète. A lui de vouloir ce qu'il doit, et de satisfaire à la fois à son devoir et à son intérêt.

Louer, révéler et servir! c'est tout! De la part de l'homme quoi de plus juste, quoi de plus facile! Il ne faut que se souvenir de ce qu'on a été, rien; se servir de ce qu'on est, homme. A l'égard d'un Dieu! quoi de plus glorieux et quoi de plus heureux! Le service est d'autant plus noble que le maître est plus grand. Servir un Dieu vaut mieux que de commander un monde. Le serviteur d'un Dieu ne peut être qu'un roi. D'autant que le service étant libre, l'acte d'obéissance est aussi le plus grand acte de liberté; et on ne se soumet à Dieu qu'en se commandant à soi-même. Enfin, la fidélité sera nécessairement la seule condition de paix. L'homme étant fait pour cette fin, s'il la manque, en manquant sa destinée, il frustre sa nature, il reste hors de son élément, dépourvu dans sa vie et brisé au terme.

Et quand l'homme a fait cela, Dieu fait le reste; voici la fin dernière de la création. Ah! l'éternité est au-delà du temps, le ciel au-dessus de la terre, Saint Ignace conclut, *et per hæc salvat animam suam* Et, que la conjonction est sûre! Oui, oui, assurément, infailliblement *per hæc* par ce moyen. L'un conduit à l'autre; par la fin première on arrive à la fin dernière. Laquelle donc, grand Dieu? On sauve son âme. Que chacune de ces expressions donne à penser! Cette âme au singulier, ah! c'est qu'elle est unique. Et que pourrait-on en donner en échange? cette âme, mais c'est moi-même et

tout moi-même, car l'âme entraîne le corps dans son salut ou dans sa perte. Et ce pronom possessif : *mon âme!* J'en suis dépositaire, mais j'en serai responsable. Elle est entre mes mains; j'en suis l'arbitre, si Dieu est le juge; et c'est de ma bouche que partira ma sentence avant de tomber de la bouche de Dieu. Chacun y va pour son compte, à chacun de voir à son affaire. *Salvet.* Se sauver. C'est la grande question en litige; c'est le dernier mot de notre destinée, parce que c'est la dernière raison de notre existence. Dans ce mot, il y a gloire et bonheur, l'infini et l'éternel. Qui se sauve gagne tout; qui se perd perd tout. Unique nécessaire, qui n'admet aucune compensation. Ah! quel est l'homme qui veut la vie? Mais qui ne la voudrait! Car enfin, l'homme tout libre qu'il est, n'est pas libre de ne pas s'aimer lui-même; et il est comme nécessité par son propre cœur à chercher le bonheur là où il se trouve.

Et tel est l'admirable plan esquissé par saint Ignace, vraiment digne d'un Dieu; *Gloria Deo et pax hominibus!* La gloire de Dieu dans le bonheur de l'homme, et le bonheur de l'homme dans la gloire de Dieu.

II. — FIN DES CRÉATURES.

Cependant la phrase des Exercices n'est pas finie, comme le plan de Dieu n'est pas achevé. Nous avons bien la fin de l'homme; pour complément nous aurons la fin des créatures. Alors, tout sera dit.

Saint Ignace continue donc : *et reliqua...* La conjonction exprime ce que nous venons d'indiquer; ce second membre de la période, c'est une partie d'un seul tout.

Il y a du reste entre ces deux moitiés du texte, quant à la construction et à la disposition une analogie parfaite, un véritable parallélisme. Comme tout à l'heure, saint Ignace part des effets jusqu'à la cause, et de celle-ci jusqu'à la fin.

Il avait d'abord arrêté et concentré sa pensée sur l'homme. Maintenant il l'étend, il la promène au loin, dans le champ de ce monde; il embrasse d'un coup d'œil toute la terre, non pas seulement tout ce qui existe, mais tout ce qui arrive, ainsi les évènements comme les êtres, tout en un mot : *reliqua supra faciem terræ*.

Eh bien ! cette multitude est ramenée à l'unité d'un même principe : *creata sunt*; cette condition d'origine est commune. Dieu seul est celui qui est, l'être nécessaire; tout le reste est contingent. *Omnia per ipsum facta sunt* (Joan. 1, 3.). Il y a un créateur; hors de lui il n'y a que des créatures et rien n'a été fait sans lui.

Ainsi tout est de Dieu et tout est à Dieu.

Cependant tout n'est pas immédiatement pour Dieu. Quelle est donc la fin des créatures ? Eh bien ! comme celle de l'homme lui-même, elle est double, l'une immédiate, l'autre dernière.

D'abord *propter hominem*. Oui, absolument, comme le service de Dieu est la première fin de l'homme, le service de l'homme est la première fin du monde. L'homme n'a pas été fait pour le monde, mais bien le monde pour l'homme. Ainsi voyons-nous la création du monde antérieure à celle de l'homme. L'homme n'est introduit comme un roi dans son palais, qu'après que cette demeure au moins provisoire a été construite, meublée, ornée, peuplée enfin. Et que serait pour Dieu ce monde

visible, s'il n'était habité, animé par une intelligence? Certes l'homme, s'il n'est aveugle, n'a-t-il pas lieu d'admirer la sagesse et la puissance du créateur? et s'il n'est pas ingrat, n'a-t-il pas à bénir sa munificence? Le monde entier est à notre service. *Propter hominem.*

Dans le fait, toute créature a sa raison d'être, sa cause originelle et finale, tient sa place dans la chaîne des êtres, joue son rôle dans le mécanisme de la création; et, à sa manière, est pour l'homme et sert à ses besoins ou à ses plaisirs.

Par conséquent, il est dans l'ordre de la Providence, dans le plan de la création, que l'homme tire parti des créatures pour son usage, et tout le parti qu'il pourra et voudra; qu'il étudie la nature, la loi, la propriété des êtres, qu'il les exploite et les emploie. Ce qu'on appelle progrès matériel, s'il est d'ailleurs ordonné et subordonné, n'est dans le fait qu'une application de ce principe : *Propter hominem.*

Toutefois à cette fin immédiate des créatures s'en ajoute nécessairement une autre bien plus essentielle pour nous : *Et ut eum juvent...* Hélas! cette conjonction *et* combien l'omettent! on accepte volontiers que le monde soit créé pour l'homme; mais on néglige le surplus. Et ne devrait-on pas accepter plus volontiers que le monde soit créé pour nous aider nous-mêmes à atteindre la fin de notre propre création? Or il est ainsi, et voilà le plan de Dieu dans son entier. Comme tout s'explique, s'harmonise, se soutient! Qu'on est malheureux d'ignorer ou d'oublier ces choses! Qu'on est plus malheureux encore de les méconnaître!

La religion ne dit-elle pas assez pour la gloire de l'homme! En fait-elle assez pour son bonheur! Que

peut-on nous donner en échange? Mais que peut-on promettre à la place! Qu'ont inventé les rêveurs de systèmes? Ainsi l'homme est placé entre Dieu et le monde; au-dessous de Dieu, au-dessus du monde. L'homme au service de Dieu, le monde au service de l'homme. Magnifique itinéraire! L'homme venant de Dieu, passe par le monde et court au ciel! La nature même le révèle à nos yeux, nous ne touchons la terre que du pied et notre front se dresse vers le firmament.

Oui, *ut juvent eum*... Telle est la fin dernière de toutes les créatures, elles doivent et peuvent servir à nous sauver, et si jamais elles viennent à nuire, c'est que nous en abusons, et leur faisons violence en les détournant de leur fin, parce que nous-mêmes nous dévions de la nôtre.

Et comment concourent-elles à notre salut? Mais d'abord par l'usage même légitime que nous en faisons, par le support, par l'abstention et par la contemplation.

III. — CONCLUSION.

Le *principe*, vraiment unique quant à la substance, et seulement double quant à ses rapports, est renfermé dans une seule phrase, à deux membres, dont l'un énonce la fin de l'homme, et l'autre la fin des créatures. Il en sera précisément ainsi de la conséquence, unique elle-même, mais susceptible d'un double point de vue; quant à la logique et quant à la pratique, elle est comprise dans une seule période, subdivisée en deux parties. Du reste, comme le principe avait embrassé tous les êtres, la conclusion va embrasser toute l'existence.

1. *Conclusion logique, relative à l'usage des créatures.*

La conséquence est parfaitement signifiée par cette

formule. *Unde sequitur*. De là il suit. Ah ! certes, oui ; le principe une fois posé, la conclusion se déduit d'elle-même ; il n'est pas besoin de l'extraire par le raisonnement ; elle suit, elle jaillit pour ainsi dire. *Unde sequitur*.

Après cette parole de transition à la fois et de connexion, voici précisément la conséquence : *homini utendum illis esse*, c'est pour l'homme l'usage des créatures.

Cette seule expression *utendum illis*, il faut user des créatures, réfute déjà et réprouve certaines opinions ou pratiques de gens qui raisonnent mal ou plutôt qui ne raisonnent même pas du tout ; loin d'être des conséquences du principe, ce ne sont plus que des inconséquences. Non, à leur sujet on ne dira plus *unde sequitur*.

Ainsi d'abord *utendum illis*... L'homme doit se servir des créatures, donc il ne doit pas les servir. Ah ! qu'est-ce cela ? L'homme servir les créatures, mais c'est le monde renversé ; c'est tout le plan de la création non pas troublé seulement, mais ruiné de fond en comble ; c'est tout juste une conclusion contradictoire à son principe.

Certes cette énorme erreur qui déplace le pôle de la création fait autant d'injure et plus de tort à l'homme qu'à Dieu lui-même. Quoi ! l'homme servir les créatures, au lieu de s'en servir ; de maître qu'il est, devenir esclave ; descendre de sa nature, de sa condition et de sa destinée ! Ah ! Dieu en avait ordonné autrement, il avait mieux pensé de l'homme, et bien plus fait pour son honneur comme pour son bonheur.

Mais le prophète l'avait trop bien prédit : *homo cùm*

in honore esset, non intellexit (Ps. XLVIII, 13). L'homme n'a pas compris sa propre dignité. Le paganisme, qui n'est autre chose que le service de la créature poussé jusqu'à la dernière limite, jusqu'au culte, fut officiellement et est encore pratiquement au moins la religion du monde. Quiconque sert, celui-là adore équivalement, et tout mondain sera fatalement un idolâtre. Entre les païens d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, tout est commun, il n'y a que les noms de changés.

De plus *utendum illis*. L'homme doit se servir des créatures, donc il ne doit pas seulement en jouir. Le texte ne porte point qu'il ne peut pas en jouir; à vrai dire, il fait abstraction de la jouissance, comme d'un hors-d'œuvre qui n'est pas à la question. On peut jouir, soit; du moins le texte ne dit pas le contraire. Mais cela ne suffit pas; et si ce n'est pas défendu, il y a autre chose de commandé; autre en effet est la conséquence du principe.

Utendum illis... L'homme doit se servir... Voici donc une nouvelle inconséquence, peu différente de la première. Pour celle-ci encore, on ne dira certainement pas *unde sequitur*; car si elle n'est pas comme l'autre absolument contraire au principe, elle lui est du moins comme étrangère. C'est hors de la question. Tirer du principe une conséquence qui n'en sort pas, c'est errer, et courir en aveugle à cet aveu extrême : *Ergo erravimus!* (Sap. v, 6). Nous avons manqué la voie, nous manquons le but. Telle est, si l'on n'y prend garde, toute la politique du monde. Ici est son fort, c'est-à-dire son faible; sa sagesse, d'autres diront, sa folie. Notre conséquence porte *utendum*, il faut se servir; la sienne : *fruendum*, il faut jouir, et c'est tout. Hélas! et ce n'est

pas tout et ce n'est même rien. Non, les créatures ne sont point faites, l'homme lui-même n'est point fait pour cette fin, et qui s'en tient là raisonne comme un enfant et vit comme un insensé.

Enfin, venons à la vraie conséquence : *Utendum illis*. Il y a ici à la fois pour l'homme un droit et un devoir.

D'abord un droit à l'usage. L'homme peut en toute justice et en toute conscience user de la créature, puisque la créature est *propter hominem*, pour lui, donc à lui. La religion ne blâme point et ne gêne point l'industrie humaine qui tire de la nature tout le parti possible, tout ce qu'elle a et peut donner. Loin de là, elle encourage les investigations, les études de la science et les essais de l'art; elle applaudit aux découvertes et à tous les progrès. En tout cela il n'y a rien contre l'ordre providentiel. *Unde sequitur*, c'est dans le plan divin, l'homme peut user de ce monde qui est pour lui.

Ensuite un devoir relatif à l'usage. — Le devoir porte, non sur le fait même de l'usage, mais sur la nature et sa mesure. *Utendum...* Comment et pourquoi l'homme doit-il user? C'est en ce point que va consister et toute la substance de la conclusion et toute la rigueur de la conséquence.

Saint Ignace procède le compas à la main, et détermine le point avec une justesse mathématique. Laissant faire la simple logique, il conclut : *unde sequitur*; l'homme doit user des créatures autant qu'elles l'aident à sa fin et s'en abstenir autant qu'elles l'empêchent.

Quoi de plus rationnel! Quoi de plus invincible! Si Dieu est la fin de l'homme, si les créatures sont les moyens de l'homme, donc l'homme doit user des créatures, comme de moyens pour sa fin, ni plus ni moins.

Qu'on remarque dans le texte cette proportion merveilleusement exprimée par ces deux mots *tantum quantum*... La règle est là.

En deçà et au delà ce n'est plus l'usage, mais l'abus des créatures; le moyen devient un obstacle. Si on excède, on devie de l'ordre essentiel et on pêche autant contre la logique que contre la morale.

Une autre observation littérale à propos de l'usage. Saint Ignace dit simplement *utendum illis*. L'homme doit user des créatures, ou des choses licites; mais à propos de l'abstention des illicites, il s'exprime avec bien plus d'insistance et d'énergie, *debere eum expedire se ab eis*. N'est-ce pas parce que l'abstention nous coûte en effet bien plus que l'usage? Et parce que l'abstention doit entrer dans l'usage même, afin de le modérer en le contentant dans les limites *tantum quantum*, et c'est là qu'est le labeur? *Expedire se*, ce mot fait image. Pour s'abstenir, il faut savoir s'expédier, se dégager. On ne pouvait mieux dire : l'homme sensible, fasciné par les apparences, se laisse prendre et embarrasser par la créature et l'abstention exige le détachement.

Ah! si le monde était ordonné selon cette philosophie, quelle harmonie dans la création! Ce serait partout la tranquillité de l'ordre et la beauté de la paix. En vérité la terre y gagnerait presque autant que le ciel et tout sentier nous mènerait en Paradis.

2. *Conclusion pratique relative à l'indifférence pour les créatures.* — S'il ne fallait que raisonner, on pourrait s'en tenir à la première conséquence du principe, sans avoir besoin d'en venir à la seconde; mais il faut encore, et surtout pratiquer, et il s'agit de la maîtresse règle de la vie.

Quapropter necesse est, c'est pourquoi il est nécessaire... Saint Ignace semble vouloir tout d'abord motiver et confirmer cette dernière conséquence avant de l'énoncer. Elle est doublement connexe avec tout ce qui précède. *Quapropter*, c'est pourquoi. C'est la suite encore de la fin de l'homme et de la fin des créatures; *necesse est*, il est nécessaire, car c'est le moyen pour l'usage régulier des créatures. Ainsi cette conclusion est de nécessité logique et de nécessité pratique.

Suit alors l'énoncé en ces termes : *facere nos indifferentes ergà res creatas omnes*. Indifférence par rapport à toute créature; mais au point de vue de la saine raison, c'est pure justice, c'est prendre les créatures pour ce qu'elles sont et les traiter pour ce qu'elles valent et comme elles méritent. Si elles sont pour l'homme des moyens pour la fin et absolument rien de plus, elles ne peuvent avoir qu'un prix relatif; même une belle route est mauvaise, si elle m'écarte de mon terme; et même une vilaine sera bonne, si elle m'y conduit.

Mais cette indifférence, dite nécessaire, est-elle bien réellement possible? Et si elle est conforme à la raison, n'est-elle pas contraire au moins à la nature de l'homme? Prétend-t-on faire de l'homme un stoïcien ou bien un automate? Saint Ignace répond d'un mot à cette objection fort spécieuse. *Facere nos indifferentes*. Il ne s'agit pas d'être, mais de nous faire indifférents. Ah! le mot est excellent, plein de vérité, de vertu et de gloire. Nous avons à nous faire indifférents c'est-à-dire, puisque et parceque nous ne le sommes pas, à faire comme si nous l'étions. L'indifférence en question n'est donc pas la suppression du sentiment, du goût ou de la répugnance; ce n'est pas une pure apathie, un état

simplement passif, comme un sommeil de l'instinct et une mort du sens humain. Certes, non, rien au contraire, rien n'est plus vivant, car rien n'est plus actif : *facere nos indifferentes*... Elle ne consiste pas dans le sens humain, mais dans un acte humain; elle procède d'un acte de la volonté et elle produit les actes de la vie. A la partie inférieure, dans le sens, reste la sensibilité; à la partie supérieure, dans la raison pure, la libre volonté, règne l'indifférence. Ainsi on ne demande pas l'impossible, mais le nécessaire et le convenable à tous égards; on ne prétend pas que l'homme cesse d'être homme. Mais au contraire qu'il le redevienne dans la vérité et la dignité de sa nature. L'indifférence de raison et de volonté est vraiment le signe propre, le fait et le caractère de l'homme. Si elle ne lui était pas possible, il serait moins qu'un homme; si elle ne lui était pas nécessaire, il serait plus qu'un homme. L'animal ne peut pas être indifférent, parce qu'il n'est que sensible; et l'ange ne le doit pas être parce qu'il est impassible. Sans doute, l'équilibre de la volonté, malgré l'inclination pour ou contre du sentiment, exige dans l'homme la supériorité de l'esprit sur la chair, mais apparemment cela n'est point contre, mais bien selon la nature de l'homme.

Ce terme *indifferentes* peut et doit donc être pris ici dans un sens réel très sérieux et tout pratique; et alors, il est aussi digne qu'il est vrai. *Absque differentia habere nos*... dit la Vulgate. Pourquoi de l'exclusion? Pourquoi de la préférence? S'il n'y a point de différence entre les choses, il est naturel de n'en pas mettre, et pour cela il est nécessaire de n'en pas faire. *Absque differentia habere nos*...

Mais si l'indifférence, à force d'abstraction et comme à coups de victoires, est absolument possible, ne sera-t-elle pas funeste et presque fatale? Quoi? on ne prendra point de goût, d'intérêt aux choses; et en tout la passion est le premier mobile et le grand ressort. En vérité l'indifférence deviendra l'éteignoir de l'homme. Mais non : et le mot de saint Ignace *facere nos indifferentes* résout cette seconde difficulté aussi bien que la première. On n'est donc pas insensible puisqu'on a besoin de se faire indifférent. Il ne s'agit de rien changer en nous, mais de tout ordonner. Le sensible reste tout entier, et même dans le cas où il faut y résister, il n'en est que mieux conservé, puisqu'il n'en est que mieux senti; comme en remontant un fleuve, on connaît davantage la force de son courant. La passion est ici parfaitement hors de cause; l'indifférence la laisse dans son intégrité, ou plutôt en la préservant de ses excès et de ses écarts, elle la sauve d'elle-même.

Pour avoir été indifférent à propos, l'homme cessera de l'être aussi à propos, et deviendra d'autant plus incliné, déterminé et passionné contre le mal et pour le bien. O Dieu! disait le prophète, pour vous je garderai ma force : *Fortitudinem meam ad te custodiam*. (Ps. LVIII, 10).

La conséquence pratique a été annoncée... ce qui suit dans le texte n'est plus qu'un développement, pour aider l'intelligence et la pratique.

Ainsi d'abord, saint Ignace détermine l'étendue de cette indifférence. Il commence par ôter toutes les limites. *Erga res creatas omnes*. Toutes les choses créées sont embrassées. Et dans le fait, il en doit être ainsi, à prendre les créatures en elles-même. Mais Dieu Créateur

et Seigneur, celui qui est notre principe et notre fin, a le droit d'intervenir et de poser des limites où bon lui semble, devant lesquelles l'indifférence s'arrête. De là cette clause restrictive, *quantum permissum est libertati... et non est ei prohibitum*; et un peu plus loin cette réserve qui a le même sens, *ex parte nostrâ*. En effet, dès que Dieu s'est prononcé par un ordre ou par une défense, les choses ne sont pas indifférentes : le fait extrinsèque du divin vouloir les a faites bonnes ou mauvaises, et dès lors nous ne pouvons plus rester indifférents nous-mêmes.

Saint Ignace ensuite, comme pour donner un exemple, applique lui-même l'indifférence à quelques objets déterminés dont il fait l'énumération, et avec la franchise qui lui est ordinaire, il choisit précisément ceux vers lesquels le sens humain est le plus fortement incliné : l'indifférent veut bien tout et ne veut rien, pas plus la santé que la maladie, les richesses que la pauvreté, les honneurs que le mépris, une vie longue qu'une vie courte; oui vraiment l'indifférence peut et doit tomber sur ces points, si sensibles qu'ils soient. Et qu'importe après tout pourvu que Dieu soit servi et l'âme sauvée? Que font les incidents de voyage, pourvu qu'on atteigne le terme avec la palme?

Enfin saint Ignace expose le résultat de l'indifférence acquise. *Et consequenter in omnibus unicè desiderando et eligendo ea quæ magis conducant ad finem*. En tout alors on désire uniquement et on choisit de même ce qui va le mieux à la fin. L'équilibre stable est fait dans l'homme; un seul poids désormais fera incliner la balance; on ne désire plus qu'une seule chose. on n'en

choisit plus qu'une : la fin par les meilleurs moyens, et les meilleurs moyens pour la fin.

Mon Dieu? Quelle plénitude! Que cette doctrine est splendide et féconde! Si on vivait de ce principe, si on vivait selon ces conséquences, par le seul fait on serait un sage, et bientôt on serait un heureux et un saint.

EXAMEN PARTICULIER

ET QUOTIDIEN

La première chose que l'on rencontre dans les Exercices : c'est l'examen, l'examen avant la méditation. Celle-ci est sans doute la première dans l'ordre de dignité, mais celui-là est le premier dans l'ordre de nécessité; la méditation porte plus directement sur Dieu, l'examen plus immédiatement sur nous, mais l'une pourrait rester un peu spéculative, l'autre ne peut être que pratique, et saint Ignace a coutume d'aller au but par le chemin le plus court.

On peut dire que saint Ignace est le créateur de cet Exercice spirituel; s'il n'en a pas conçu le premier l'idée, le premier il l'a réalisée : il a inventé la méthode, et par le fait il a organisé et popularisé l'examen.

On comprendra tout de suite l'universalité, l'efficacité et la difficulté de ce grand moyen de réforme et de progrès.

1. Son universalité. — Saint Ignace l'indique assez par la place même qu'il donne à l'examen dans ses Exercices; il le met tout au commencement comme pour montrer qu'il convient aussi même aux commençants. En effet dans l'annotation dix-huitième, supposant le cas d'un retraitant deux fois dépourvu d'instruction et de capacité, auquel il ne faut donner aussi qu'une mesure proportionnée à sa faiblesse, il ajoute qu'on pourra lui proposer l'examen particulier, *dari potest examen particulare*.

Dans la pensée de saint Ignace, l'examen particulier

peut donc aller à tout le monde, et il n'est pas de si petite nature qui ne puisse s'en servir.

2. Son efficacité. — L'examen fait face à tout ; c'est le grand correctif de toutes les misères et le grand spécifique de toutes les vertus, car il sert pour acquérir aussi bien que pour extirper, en un mot c'est le supplément à tous les déficit de la nature et à tous les besoins du moment. L'examen devient ainsi la contre-partie et comme la contre-épreuve de l'oraison. D'abord l'âme pense et veut, réfléchit et propose, ensuite elle surveille exécute et sanctionne ; l'une est comme le cœur, l'autre est comme la main.

La raison de cette efficacité est dans ces deux mots du titre, *particulare* et *quotidianum*, la singularité de l'objet et la régularité de l'Exercice. D'abord l'objet quant au nombre, doit être singulier, bien qu'il puisse être multiple quant à l'espèce. L'unité est ici dans la nature de la chose ; c'est de cette circonstance que l'examen tire son nom et sa vertu. Il appelle ainsi et concentre sur un seul point toute l'attention et toute la résolution. Avec l'unité saint Ignace veut ici plus que jamais la précision, parce que l'examen particulier a horreur du vague. Saint Ignace se sert de ces expressions : *ab illo peccato particulari... de illâ re proposita*. Ce pronom démonstratif est comme le doigt qui indique l'endroit faible. Il faudrait que l'objet pût être saisissable à l'œil et en quelque sorte palpable à la main, puisqu'il faudra le discerner, le suivre, et constater les succès ou les échecs.

D'ailleurs l'objet peut être multiple et variable, *peccato, vel defectu* ; l'examen peut s'appliquer à la suppression d'une faute et à la correction d'un défaut ; il

peut porter constamment sur le même point ou alternativement sur des points divers; l'insistance est bonne, la variété n'est pas mauvaise non plus. Après tout il est facile et utile à la fois d'unir l'un et l'autre. Rien n'empêche, tout en poursuivant une idée dominante, un objet principal, de parer en passant à quelques besoins du moment, ou bien de prendre son sujet partie par partie, comme on polit un diamant facette par facette. Pour devenir éminent dans un genre quelconque, on choisit une spécialité en rapport avec l'aptitude naturelle, et on la cultive par un travail assidu qui ne se distrait un instant que pour revenir à son objet avec une ardeur renouvelée par la relâche.

De plus l'efficacité de l'examen dérive de sa fréquence. Dès le titre saint Ignace l'annonce, ce n'est pas l'exercice d'un jour, mais de tous les jours, que dis-je? du matin, de midi et du soir; quand on se met à l'œuvre avec cette continuité, comment ne pas réussir?

3. Sa difficulté. — Toutefois, bien que l'examen soit possible pour tous, ces deux conditions qui sont le principe de son efficacité, sont aussi la cause de sa difficulté. La nature ne se soumet qu'avec peine à cette double loi de précision et de répétition. La pratique de l'examen suppose, comme l'indique saint Ignace, une volonté désireuse et bien résolue de se corriger : *ab illo peccato... a quo se vult corrigere et emendare... de illâ re a quâ se vult corrigere et emendare*. Or précisément ces bonnes volontés sont rares, tandis que les volontés incomplètes sont communes.

La méthode de saint Ignace comprend trois temps et quatre additions. Il a fixé trois temps, afin d'embrasser l'homme tout entier, en embrassant la journée

entière; le commencement, le milieu et la fin sont dévolus à l'examen.

Le premier temps, d'après le texte même, n'est pas un examen; dans le titre, saint Ignace ne compte que deux examens par jour, *examinationem bis quotidie* : le matin ce n'est qu'un préliminaire, mais un préparatif d'une grande influence : la vulgate l'explique par l'addition d'un mot, *dispositionem sui*, c'est la préparation du cœur. Chaque jour amène une tâche nouvelle et réclame une nouvelle volonté; chaque jour s'ouvre une carrière; le soldat se dresse et s'arme. Le matin, dès qu'on se lève, dit saint Ignace, il faut se proposer d'éviter soigneusement la faute dont on veut se corriger. Comme l'homme est saisi au réveil ! Les deux choses sont comme simultanées, *statim ac surgit proponere debet*.

On s'élance du repos dans le combat; la première pensée est une prévision et une résolution. On conçoit assez la valeur d'un pareil début et sa portée sur la suite. Un matin si généreux est le pronostic d'une journée victorieuse. Si du reste la pratique de l'examen présuppose une certaine vigueur de volonté, n'est-elle pas bien propre aussi à l'augmenter et même à la produire ? Il est impossible qu'un homme qui s'évertue et s'exécute ainsi tous les jours ne devienne pas bientôt un homme énergique et constant.

Le deuxième temps au milieu du jour, est l'examen proprement dit. Saint Ignace y distingue trois parties : une préparation, une révision, une conclusion. D'abord saint Ignace à son ordinaire veut qu'on commence par la prière selon sa formule familière : *petere a Deo id quod vult*. Or la grâce voulue ici est double, grâce de lumière pour la mémoire et grâce de force pour la

volonté, *ut recordetur quoties lapsus sit et ut se emendet*... Grâce pour se souvenir, grâce pour s'amender. Saint Ignace nous donne bien à entendre ici que toute notre suffisance vient de Dieu seul, *omnis sufficientia ex Deo est* (2 Cor. III, 5); nous-mêmes nous ne nous suffisons pour rien, et la présomption à ce sujet est la cause de notre impuissance.

La grâce demandée est censée obtenue; saint Ignace agit en conséquence et s'en sert immédiatement.

Et consequenter faciat primum examen, suit donc la révision de la matinée, avec la notation des fautes commises et constatées. Cette inscription viendra plus tard en aide à la mémoire pour apprécier les progrès en comparant les résultats.

Ac postea proponat denuò emendare se... Enfin comme on vient de se servir de la grâce de se souvenir, on se sert de la grâce de se corriger, et le deuxième temps se termine comme le premier. A midi comme au matin, on s'arme d'une résolution *usque ad alterum examen*, voilà la limite! Une résolution jusqu'au soir, pas au-delà. Comme saint Ignace est modéré, indulgent autant que vigoureux et pressant! Qui ne pourra donner ce qu'il demande? une fidélité d'un demi jour.

Le troisième temps à la fin du jour correspond et ressemble au deuxième. Saint Ignace propose encore quelques additions *ad citius tollendum illud peccatum*, destinées à abréger le travail et à faciliter le résultat.

La première a l'apparence d'une petite pratique, mais elle est en réalité d'une grande vertu. *Quotiescumque cadat, pectori manum admoveat dolens quod ceciderit*. Ce geste mystérieux est significatif, ou plutôt efficace. C'est un point de rappel : d'abord les fautes ne passeront

pas inaperçues et ne resteront pas oubliées. C'est aussi un désaveu, une réparation ; en même temps qu'on se signale à soi-même, on se dénonce à Dieu ; c'est comme si on se frappait la poitrine. Enfin c'est un retour vers soi-même et une remonte vers Dieu. Le cœur a failli, puisque le courage a manqué, il semble qu'on ressaisit et qu'on relève son cœur. Du reste saint Ignace toujours plein de mesure et de discrétion, ennemi de toute singularité, remarque que cette addition peut s'observer même devant des témoins, sans que personne s'en aperçoive : quand on verrait le geste d'ailleurs si naturel, nul n'en devine le motif.

Dans les trois additions suivantes, saint Ignace conseille de comparer les résultats de l'après-midi avec le matin, du lendemain avec la veille, d'une semaine avec une autre. Le registre avec les deux lignes correspondantes à chaque journée, et chaque fois raccourcies, est destiné précisément à constater le changement. Car saint Ignace ne comprend pas qu'une âme qui use de ce correctif, puisse rester stationnaire et végéter dans la routine. Il faut qu'il y ait une amélioration si sensible qu'elle soit *notable*. Ce procédé n'est au fond qu'une imitation ; pourquoi ne ferions-nous pas dans ce négoce mille fois meilleur ce qu'on fait dans le commerce ? On tient ses livres, on note ses profits ou ses pertes, on suppute et on compare. Et n'est-ce pas une opération intéressante et encourageante pour une âme généreuse que de pouvoir reconnaître le succès de ses efforts ? Toutefois on comprend que le résultat soit sujet à des variations accidentelles. Ainsi, à raison de certaines occasions et circonstances extérieures, ou de certaines dispositions intérieures, il peut y avoir une hausse ou

une baisse momentanée dans le chiffre des fautes. Il en sera de même de quelques sujets d'examen sur certains points d'une importance majeure et d'un combat plus difficile, comme par exemple, s'il est question d'un de ces défauts inhérents à la nature dont la correction est toujours à recommencer, ou d'une de ces vertus solides dont l'acquisition n'est jamais à finir, où le progrès, fût-il le plus réel, n'est pas apparent; qu'on se souvienne alors que seulement travailler c'est réussir, et combattre c'est vaincre.

Saint Ignace nous donne lui-même un exemple de cette appropriation de l'examen à tout objet de circonstance, quand il recommande d'appliquer cet exercice, pendant toute la retraite, à la seule fidélité aux Additions.

CONFESSION GÉNÉRALE. — COMMUNION

La confession générale dans la retraite peut-être nécessaire ou spontanée; dans ce dernier cas, est-elle utile ou non? Vaut-il mieux la faire que de l'omettre? Saint Ignace se prononce pour l'affirmative et il motive aussitôt son jugement.

Ordinairement parlant, c'est-à-dire, à moins qu'on ne soit dans une condition exceptionnelle, la confession générale est utile dans la retraite. Parmi beaucoup d'autres avantages; elle en renferme trois de circonstance : *inter alias multas, tres utilitates hoc loco*. Par ce sous-entendu saint Ignace montre assez qu'il ne va pas énumérer toutes les prérogatives de la confession générale, mais citer seulement ce qui revient le mieux à son objet.

Les trois fruits ou effets indiqués par saint Ignace, sont bien distincts et bien réels : l'un se tire de la vue complète de ses péchés, l'autre de la connaissance intime du péché, le troisième de la disposition plus parfaite pour la communion.

1. Qui n'admirerait d'abord la discrétion et l'exactitude doctrinale de saint Ignace? Il ne manque pas d'observer avant tout qu'il n'y a point d'obligation de faire une confession générale pour quiconque se confesse tous les ans. Nul n'a le droit d'exiger ce que Dieu n'exige pas. Ainsi, ne peut-on pas imposer, mais seulement proposer et conseiller la confession générale.

L'assemblage de tous les péchés et des dépravations de toute la vie inspire naturellement une plus grande

douleur actuelle, et de cette contrition accrue résulte et plus de mérite et plus de profit.

2. Comme dans les Exercices on a une connaissance plus intime des péchés et de leur malice, cette connaissance et cette douleur plus grande seront alors aussi et plus utiles et plus méritoires.

3. Enfin la confession étant la préparation à la communion, meilleure aura été l'une, meilleure aussi sera l'autre.

Ainsi la première raison est prise surtout de la nature même de la confession générale; la deuxième est tirée plutôt de la circonstance où elle se fait; la troisième enfin est relative à la grande action qui va suivre. D'abord on se repent davantage parce qu'on a beaucoup péché; ensuite on se confesse à l'heure où on se repent le plus, enfin si on se confesse mieux, on communie mieux.

Quant à la place de cette confession générale, elle est marquée par la nature même des choses. *Meliùs immediatè post Exercitia 1^{re} hebdomadæ*. Elle achève la première semaine.

J'admire dans les Exercices la plénitude dans la brièveté; tant de choses en si peu de mots! Saint Ignace parle de la communion comme en passant, et sa phrase incidente est un traité en miniature.

D'abord saint Ignace appelle l'Eucharistie *sanctissimum sacramentum*, et la communion *receptio sanctissimi sacramenti*. Ainsi dans sa vénération pour les choses saintes, a-t-il coutume de les désigner par leurs titres plutôt que par leurs noms. Le très-saint Sacrement par excellence! A ce mot personne ne s'y méprend. Et la communion, c'est la réception du très-saint Sacre-

ment. Il n'y a plus rien à dire. *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur!*

Mais les dispositions préalables doivent naturellement être proportionnées à la valeur du sacrement, et les effets subséquents à sa vertu.

Saint Ignace en deux mots indique les unes et les autres.

1. D'abord il dit assez qu'il peut y avoir du plus ou du moins dans les dispositions... *melius dispositus, magis præparatus*... il peut y avoir assez, il n'y aura jamais trop, *quia major omni laude*.

Il se sert de deux mots qu'il unit sans les confondre, *magis aptus et magis præparatus*. L'un désigne une disposition plutôt passive, un état, une aptitude; l'autre signifie plutôt une disposition positive, des actes; là c'est la pureté de conscience, ici la dévotion du cœur.

Bien que la communion agisse par elle-même, sa vertu peut-être entravée ou favorisée, et elle agira d'autant plus qu'elle sera moins embarrassée et mieux secondée.

Combien d'ailleurs cette double disposition est de haute convenance! Jésus-Christ ne mérite-t-il pas d'être reçu dans une âme pure et avec un cœur fervent?

2. Quant aux effets, ils sont assez précieux pour qu'il ne soit pas besoin de les exagérer. La communion ne fait pas tout, mais elle aide pour tout, *cujus receptio non solum juvat*, pourvu seulement qu'on veuille et qu'on sache s'en servir.

Or voici les deux grands effets de la communion, *ne labatur in peccatum... ut conservet se in augmento gratiæ*. La confession délivre du péché, la communion fait mieux, elle en préserve; la confession rend la

grâce, la communion fait deux fois plus, elle la conserve et l'augmente. Ainsi la persévérance et le progrès, voilà les deux fruits à recueillir de la communion. C'est le pain de vie, *panis vivus et vitalis*; il la contient en soi et il la soutient en nous.

PREMIÈRE SEMAINE

PREMIER EXERCICE SUR LE PÉCHÉ

Réflexions générales

La méditation est la première forme d'oraison proposée par saint Ignace; elle a pour objet les vérités de la foi et pour instruments les facultés de l'âme. On ne saurait imaginer rien de plus digne d'une part, et de l'autre rien de plus naturel.

Dès le titre et sans avoir l'air d'y penser, saint Ignace explique nettement la nature et prouve invinciblement la possibilité de la méditation. *Est meditatio per tres potentias*, de là le nom qu'on lui donne d'Exercice des trois puissances. Mais dès lors qui peut prétexter son incapacité? Pour méditer il ne faut qu'avoir une âme, ou selon le prophète ne pas prendre son âme en vain, *qui non accepit in vano animam* (Ps. xxiii. 4). Quiconque a une mémoire, une intelligence et une volonté et veut bien s'en servir, est apte à la méditation. Pourquoi ces trois facultés toujours en exercice, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, ne s'exerceraient-elles pas sur les choses de Dieu et dans l'affaire du salut? Ce n'est pas la matière qui manque, quand il s'agit d'un objet infini, ni l'intérêt qui fait défaut, quand il est question d'un résultat éternel.

La mémoire commence, l'intelligence continue, la

volonté achève. La mémoire propose; l'intelligence discourt, la volonté conclut. Les deux premières facultés posent les prémisses, la troisième tire la conséquence.

Saint Ignace, pour régulariser et pour faciliter cet Exercice, d'ailleurs si simple, a voulu d'abord en ordonner la méthode, puis en composer lui-même un exemple.

D'abord il énumère les parties dont se compose la méditation; *continet in se, post orationem præparatoriam et duo præambula, tria puncta et unum colloquium*. Ainsi, d'après cette méthode, on distingue une préparation, la méditation elle-même et une conclusion.

Notre Père fidèle à la recommandation si expresse de l'Écriture, veut toujours qu'on se prépare avant de prier, de méditer, ou de contempler, afin de ne pas tenter Dieu en présumant de soi-même.

On ne trouvera aucun exercice qui ne soit précédé de ces préambules obligés. Saint Ignace le prescrit une fois pour toutes dès le commencement : *antè omnes contemplationes et meditationes debent semper fieri...* Et cependant comme s'il avait oublié cette première recommandation générale, afin que nous nous en souvenions toujours nous-mêmes, il la répète à satiété dans le cours de ses Exercices depuis le premier jusqu'au dernier. Il se donne même la peine de composer la forme de cette préparation et il ne manque pas chaque fois d'indiquer précisément ce qu'il faut y changer ou n'y pas changer.

Il faut donc que la préparation soit une partie importante et d'une grande influence sur le succès et sur le résultat de l'oraison. Ici comme ailleurs, Dieu opère avec l'homme « *gratia Dei mecum* (I Cor. xv, 10), »

la grâce conjointement avec la volonté. La préparation assemble et unit ces deux éléments et dispose à la fois Dieu par rapport à l'âme, et l'âme par rapport à Dieu. On pourrait peut-être dire aussi que l'oraison est surtout le fait de Dieu, et la préparation le fait de l'homme : dans l'oraison l'âme peut demeurer passive, mais pour la préparation elle doit être active. A nous de faire ce que nous pouvons, à Dieu de faire ce qu'il veut. Combien d'oraisons manquent leur effet par le défaut de préparation !

Saint Ignace partage cette préparation en trois : *oratio præparatoria et duo præludia*, d'abord une prière initiale et préalable, puis deux préludes.

C'est donc toujours la prière qui commence ; je crois bien ! Comme on ne peut rien sans la grâce, on ne fait rien sans la prière, Et ici c'est bien la prière proprement dite, laquelle consiste essentiellement dans la demande. *Petere gratiam a Deo*. L'exercice commence donc comme il finit en parlant directement à Dieu. Seulement la prière, tout en ressemblant au colloque quant à la forme, en diffère quand à la spécialité : le colloque final est tout spontané, variable à l'infini, la prière préparatoire est déterminée et sera toujours la même. Saint Ignace ne fera plus désormais à chaque exercice nouveau que répéter cette formule : *solita oratio, oratio eadem...* c'est la même grâce à demander, c'est donc la même prière à faire.

Mais pourquoi donc prier avant de prier ? Et comment prier afin de prier ? N'est-ce pas là ce qu'on appelle une pétition de principe ? La difficulté n'en est pas une ; la prière peut et doit s'acheter elle-même, parce qu'elle est à la fois un don de Dieu et un mérite de l'homme ;

elle est toujours offerte à l'homme et toujours accueillie de Dieu. C'est comme une monnaie que le ciel nous avance, et que nous pouvons aussitôt faire valoir, et placer sur Dieu même pour en tirer le centuple. Que cette doctrine, d'ailleurs solide, est aussi touchante ! Quelle douce idée elle nous donne de notre Père céleste !

Cette oraison préparatoire est recommandée, commandée même par la sainte Ecriture : *antè orationem præpara animam tuam et noli esse quasi homo qui tentat Deum* (Eccl. XVIII. 23.). Avant la prière, préparez votre âme, et ne soyez pas comme un homme qui tente Dieu.

Elle est par le fait indispensable, parce que notre besoin est toujours le même. Saint Ignace le comprend si bien que non content de l'avoir prescrite une fois pour toutes, il ne craint pas de se répéter, pour nous la rappeler à chaque Exercice.

Elle est, quant au fond, invariable depuis le commencement jusqu'à la fin, parce que son objet est toujours le même : on prie pour bien prier.

Elle est, quant à sa teneur, incomparable ; d'abord elle renferme un acte d'humilité, puis elle énonce un acte de charité ; elle commence par une humilité profonde, elle finit par une charité sublime ; elle abaisse l'esprit jusqu'au néant, élève le cœur jusqu'à Dieu.

Telle est notre impuissance ; il ne faut rien moins qu'une grâce de Dieu pour que nous puissions nous servir de nos facultés, même naturelles dans un ordre surnaturel, pour agir, vouloir, même pour penser. *Petere gratiam a Deo ut omnes meæ intentiones, actiones et operationes.* La grâce est nécessaire trois

fois, pour l'intention qui est le mobile et le terme, pour l'action ou l'exercice des facultés, qui est le moyen, pour l'opération qui est le résultat.

C'est la racine, la tige et le fruit. Nous avons besoin d'être aidés pour diriger nos intentions, pour exercer surnaturellement nos facultés naturelles, enfin pour produire toute opération salutaire, pensées, affections et résolutions. Nous avons besoin de grâce même pour la prière, mais celle-là nous est toujours donnée; c'est l'avance que Dieu nous fait, et c'est avec ce premier don que nous pouvons obtenir toutes les autres.

On n'a point assez généralement le sentiment de cette absolue dépendance de Dieu : on croit pouvoir se souvenir, se convaincre et se résoudre par soi-même, et on ne pense pas même à se faire aider de Dieu pour l'exercice de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. On confond l'ordre de la nature avec l'ordre de la grâce, comme si on pouvait dans l'un tout ce qu'on peut dans l'autre, et à ce compte, on ne fait rien qui vaille, rien qui demeure et qui profite; la mémoire s'évanouit, l'intelligence s'émousse, la volonté végète. Mais autant saint Ignace abaisse l'homme devant Dieu, autant il le relève aussitôt jusqu'à Dieu lui-même, *purè ordinetur in servitium ac laudem suæ divinæ majestatis*. Voilà bien une haute et large spiritualité; comme elle tend au but suprême sans écart et sans arrêt! Comme elle est droite et pure! Comme elle sera indépendante de tous les accidents, supérieure à toutes les épreuves, précisément parce qu'elle est dégagée de tout intérêt et de toute impression!

C'est la foi toute pure; au fond ce n'est que l'ordre vrai et la simple justice. *Domini sumus, Domino vivi-*

mus, (Rom. xiv, 8.) L'homme n'est pas à soi, ne vit pas pour soi; il ne prie pas, ne médite pas pour soi. mais pour Dieu. Il s'efface et Dieu reste. Il ne s'agit pas ici de notre puissance, pas même en première ligne du moins, de notre profit, mais de notre devoir et de l'intérêt de Dieu. Plus nous nous oublierons pour Dieu, plus Dieu pensera à nous. D'ailleurs, à vrai dire, notre profit n'est-il pas enfermé dans le service de Dieu, et notre salut dans sa gloire.

Mais saint Ignace veut qu'on fasse abstraction de soi : ainsi l'intuition est plus parfaite sans être moins pratique, et quel que soit le succès apparent, l'exercice est sûr d'avance de son résultat réel. On est créé pour louer et servir Dieu, c'est pour cela qu'on médite : on médite pour la fin pour laquelle on existe; quand on ne ferait pas autre chose dans cet exercice, n'est-ce donc rien? Et n'est-ce pas plutôt tout l'homme? Non-seulement on se prépare dans la méditation à louer et à servir Dieu par les grâces qu'on y reçoit et les résolutions qu'on y prend, mais on le fait déjà par la méditation elle-même. Est-ce un temps perdu? une peine inutile? On a rempli sa fin.

Les vues personnelles sont un défaut trop commun dans la spiritualité; il en résulte des dévotions étroites et chétives, sans portée et sans durée, d'un caractère égoïste et sensuel qui implique contradiction avec l'idée même de dévotion. Quand on se cherche, on ne se trouve pas toujours; et alors on se dépîte, on se décourage, on se désiste. Mais si on cherche Dieu seul, on le trouve toujours, et quoiqu'il advienne, la partie est gagnée d'avance.

Le texte même de saint Ignace est ici digne de la

doctrine qu'il énonce. *Purè ordinentur*. La direction de l'âme est merveilleusement exprimée dans ces deux mots : *purè*, c'est la simplicité sans mélange; *ordinentur*, c'est l'ordonnance sans déviation; point d'alliage, point d'écart; on tend à Dieu seul et de tout soi-même. *Ordinentur*, et cela n'est-ce pas l'ordre même?...

In servitium et laudem. Comme saint Ignace a bonne mémoire! La vérité fondamentale lui revient toujours et il la ramène partout. *Creatus est homo ut laudet Dominum Deum suum, eique serviens...* Comme ce souvenir agrandit la perspective! Oui, en méditant je loue et je sers mon Dieu. Je n'ai que faire d'un autre encouragement : vraiment, si j'ai la foi, la méditation est à elle-même sa propre récompense; quand elle ne me servirait pas, il me suffit qu'elle serve mon maître.

Suæ divinæ majestatis. Ce dernier mot n'est-il pas la vraie couronne de la phrase. L'expression grandiose va bien ici; elle n'est pas seulement conforme au génie emphatique de la langue Espagnole, elle est encore et surtout conforme à l'esprit de foi.

Aussi était-elle familière à saint Ignace. Jadis il avait servi des rois; que sont ces majestés d'emprunt et d'un jour? Le mot de la fin relève toute la phrase. La grandeur du maître rejaillit sur son service, et on pourrait à bon droit être fier de méditer puisqu'alors on sert sa divine Majesté.

Après l'oraison préparatoire, viennent les deux préludes, *duo præambula* : le premier qui est la construction du lieu, théâtre de la méditation, et le second qui est la pétition de la grâce, fruit de l'exercice.

Saint Ignace paraît mettre un véritable intérêt à ces deux préambules, puisqu'il ne manque jamais non-

seulement de nous les rappeler, mais encore de les composer lui-même : il nous les donne tout faits de sa main. Ce sont en effet deux préparatifs bien rationnels avant un exercice, l'un qui nous dispose à le faire, l'autre qui dispose Dieu lui-même à le bénir.

Quel que soit le genre ou l'objet de l'exercice, la construction du lieu est toujours possible, saint Ignace en fournit la preuve en en donnant l'exemple. Quand la méditation ou la contemplation porte sur un objet sensible, il est clair qu'on peut voir par l'imagination ce qui est en effet visible et palpable, la personne et le lieu où elle se trouve. Mais si le sujet est purement spirituel, on peut encore se le représenter sous une forme sensible, ou, par une industrie quelconque, se faire une construction de lieu qui suffise pour la fin qu'on se propose.

Nous trouvons en effet dans les Exercices plusieurs exemples de ce genre qui montrent assez ce qu'on peut faire toujours; ainsi dans cette méditation sur le péché, dans celle sur les deux étendards, sur les trois classes, sur l'amour spirituel.

Cette construction ou composition de lieu *compositio*, est utile à la méditation, la prépare vraiment comme un prélude, parce qu'elle écarte un obstacle et le change en moyen. L'imagination vagabonde et folle qui court partout et ne se pose nulle part, qui pense à tout et à rien, troublerait, en le traversant dans tous les sens, le libre exercice des trois puissances, et par sa seule agitation inquiète et importune ébranlerait sans cesse cette paix du dedans nécessaire au repos et au travail de l'oraison. Que fait donc saint Ignace? Tout d'abord il va droit à l'imagination, s'en empare, l'enchaîne et

a fixe. Il faut l'occuper pour s'en débarrasser; il l'occupe. Elle demande du sensible; il lui en donne. La voilà contente, il faut l'espérer, et nous voilà tranquilles.

Ce n'est pas tout; l'imagination ne doit pas nuire, mais elle peut elle-même aider à la méditation. Par cette seule industrie saint Ignace obtient l'un et l'autre effet; oui, l'imagination est la première mise à contribution, elle va concourir à sa manière et favoriser l'exercice des trois puissances. Avant d'être des penseurs, nous sommes des spectateurs; la construction du lieu fait de nous des témoins, *quod vidimus... et manus nostræ contrectaverunt... hoc amnuntiamus* (I Joan. 1, 1.) Nous commençons par voir et par toucher ce que nous allons nous annoncer à nous-mêmes. La vue fait impression, et une impression vive amène une conviction profonde.

Cette industrie ingénieuse n'a pu être inspirée que par la connaissance intime de notre nature.

La construction du lieu n'étant qu'un moyen, doit être prise comme telle ni plus, ni moins. D'abord, en la faisant il ne faut pas attacher de l'importance à ce qui n'en a pas, mettre du scrupule ou de la minutie dans des détails insignifiants.

Saint Ignace le premier laisse toute latitude quant aux accessoires; représentez-vous, dit-il, les lieux à votre guise, la chambre comme grande ou petite, le chemin comme large ou étroit, plan ou rapide... qu'importe?

Il ne s'agit pas de nous représenter les lieux précisément comme ils étaient. Et qu'en savons-nous? Et qu'avons-nous besoin de le savoir? Il s'agit seulement de nous les représenter assez pour nous y rendre présents nous-mêmes. L'imagination suffit; elle sait fort

bien se figurer même ce que nous n'avons jamais vu et même ce qui n'a jamais été. On sait cependant qu'un des motifs de saint Ignace dans son fameux pèlerinage de Jérusalem, fut d'inspecter lui-même les lieux saints, pour pouvoir mieux contempler les mystères divins dont ils furent le théâtre.

Ainsi pour lui la construction du lieu devenait à la fois plus facile et moins arbitraire.

Il ne faut pas non plus mettre ici une construction qui fatigue sans résultat. On y perdrait au lieu d'y gagner : l'imagination, loin d'y être prise, nous échapperait, et l'âme trouverait un arrêt là où elle devait prendre son élan.

Il ne faut pas s'user dans un prélude. Il y a des esprits qui ne savent point faire la construction de lieu; si ce moyen n'en est par un pour eux, s'il les embarrasse plus qu'il ne les aide, eh! bien, qu'ils le laissent à d'autres. C'est sans doute la marque qu'ils n'en ont pas grand besoin. L'industrie de saint Ignace est surtout à l'adresse de ceux qui ont beaucoup d'imagination; ceux qui n'en ont point n'ont garde de s'en servir, mais aussi en revanche ils n'en sont guère gênés. Il semble pourtant que tout le monde peut faire une construction de lieu dans le genre de celles qui sont indiquées pour l'exercice des trois classes ou pour celui de l'amour spirituel. Là c'est bien moins une imagination, qu'une réalité; et comme ce souvenir est propre à pénétrer l'âme de respect et de confiance!

Enfin il faut donner peu de temps à ce prélude. Après tout, ce n'est qu'un hors-d'œuvre, une entrée en matière, un vestibule en avant du sanctuaire. Passez outre et entrez. L'âme prend en quelque sorte sa place

sur le lieu même du mystère, et, dès qu'elle y est posée, elle vague à la contemplation.

Après la méditation sur la fin de l'homme, vient immédiatement la méditation sur le péché, et ce sera désormais tout le fond de la première semaine des Exercices : *prima est consideratio de peccatis*.

Pourtant qu'il y a loin entre les deux sujets si rapprochés et si opposés ! Le second est le bouleversement du premier. Mais cette perturbation du plan divin, *ce désordre des choses, c'est hélas ! la suite même des faits*. La chute a suivi de bien près la création.

Saint Ignace indique expressément quatre exercices à faire sur le péché, deux méditations bien distinctes, et une répétition suivie elle-même d'un résumé.

Chacune de ces méditations a son objet très spécial pour avoir aussi son effet propre. La première ne porte d'abord que sur le péché considéré hors de nous ; la deuxième atteint précisément les péchés reconnus en nous. Il y a dans ce procédé de saint Ignace autant de suavité que d'énergie. Il semble dissimuler la faute, pour ménager la peine, et respecter le pécheur avant de le convertir. Il ne vient pas aborder un homme en l'incriminant en face, il en coûte bien assez de se reconnaître et de s'avouer à soi-même. D'abord il n'est question que des autres, après il ne sera plus question que de nous. On invoque l'expérience avant d'interpeller la conscience. Mais la première méditation une fois faite, comme elle tombe sur nous de tout son poids ! Bien qu'elle ne fasse pas l'effet de nous toucher, il ne sera plus besoin de dire à tout pécheur : *tu es ille vir* (II Reg. xii, 7.) C'est lui-même qui dira la main sur son cœur : *confiteor quia peccavi...* Chacun se verra en

cause et chacun désormais parlera et agira pour son compte.

La première méditation, dit saint Ignace porte sur le premier, le second et enfin sur un troisième péché. C'est le même objet sous trois aspects ou sur trois théâtres différents : c'est-à-dire, on prend le péché partout où on le trouve, dans le ciel, sur la terre et en enfer.

Suivant l'usage il y aura deux préludes.

Le premier est la construction du lieu. Saint Ignace nous en propose un qu'il a lui-même composé. Comme le sujet en question est invisible de sa nature. *In invisibili ut est hic...* il a voulu par cet exemple nous apprendre que même alors en s'industriant on peut saisir et plus ou moins fixer l'imagination.

Je me représente mon âme emprisonnée dans ce corps corruptible, et moi-même, corps et âme, jeté dans cette vallée d'exil parmi les animaux. Qu'est devenu l'homme de Dieu, l'homme de la création, servant Dieu et servi de toutes les créatures? Le voilà tel qu'il s'est fait. Voilà qui donne à voir et surtout qui donne à penser, et dans ce seul prélude on aurait sans peine la matière d'une méditation ou d'une contemplation, car l'objet est aussi sensible qu'il est véridique. Voilà l'état de la nature déchue; c'est l'homme pris sur le vif, et comme peint d'après nature. Son âme n'est plus qu'une captive, captive dans le corps et du corps; et ce corps qui l'emprisonne est un corrupteur corruptible lui-même, corps de péché et corps de mort, comme a dit l'apôtre. Il y a ici une évidente réminiscence de la phrase biblique : *corpus quod corrumpitur aggravat animam* (Sap. ix, 15.) Enfin voici ce qui complète le trop véridique

tableau : l'homme tout entier, ce composé d'une âme et d'un corps, destiné par conséquent à tenir le milieu entre les anges et les animaux, le voilà ravalé et relégué, loin du ciel dans cette vallée, et loin de Dieu parmi les animaux. *In hac valle inter bruta animantia*. Voilà le prodigue ! Peut-on imaginer un plus complet désastre ? Rien de plus humilié et de plus humiliant ? On va voir bientôt comme ce prélude prépare bien la méditation.

Le deuxième prélude est une pétition ou prière pour la grâce spéciale ou le fruit propre qu'on désire et qu'on veut.

Bien que le sujet même de la méditation nous paraisse étranger, saint Ignace nous fait assez entendre déjà que nous ne sommes pas du tout étrangers à la question. Nous allons nous trouver compromis dans la faute et dans la peine. non-seulement par parité de cause, mais avec aggravation de charge.

On demande une grâce dont on a besoin et à laquelle on a trop de droit : la honte et la confusion, en voyant combien d'autres ont été perdus pour un seul péché mortel, et combien de fois on a mérité de l'être soi-même à jamais, autant de fois qu'on a péché. Ainsi en pensant aux autres, allons nous, par un juste et nécessaire retour, penser à nous-mêmes. Qui ne rougirait de soi-même en se voyant au-dessous des démons et des damnés ! C'est le commencement de la conversion ; si la confusion est sur nos fronts, la contrition viendra bientôt dans nos cœurs,

Le premier point considère le péché dans le ciel, avons-nous dit ; le deuxième, le péché sur la terre ; le troisième, le péché en enfer. On dirait que saint Ignace aurait voulu nous montrer, selon l'expression du

prophète, combien il est mal et combien il est amer d'attenter dans une partie quelconque, au principe ou aux conséquences de la vérité fondamentale. On verra ce qu'il en a coûté aux anges pour avoir outragé la première fin de la création qui est le service de Dieu ; à Adam pour avoir méprisé la conséquence qui est le bon usage des créatures ; enfin aux réprouvés pour avoir manqué leur fin dernière qui devait être le salut.

Comme ces deux méditations sur le péché sont en effet les premières qui se rencontrent dans le livre des Exercices, saint Ignace, selon son usage, que nous retrouverons ailleurs, et pour donner d'abord un échantillon de la manière, a pris la peine de les organiser et de nous les offrir toutes faites. Il a du moins très exactement pratiqué ce qu'il recommandait dans la deuxième annotation.

Les trois puissances de l'âme, la mémoire, l'intelligence et la volonté sont donc appelées l'une après l'autre et appliquées à chacune des trois parties de la méditation.

Le texte même, à propos de ces trois opérations qui constituent la méditation proprement dite, donne lieu à quelques observations minutieuses peut-être mais non inutiles.

D'abord quant à l'exercice de la mémoire, saint Ignace a adopté, disons-le une fois pour toutes, une expression vraiment étrange. *Trahere*, traîner. Tantôt il dit qu'il faut traîner la mémoire sur un objet, tantôt qu'il faut traîner un objet devant la mémoire, *trahere memoriam*, *trahere in memoriam*. Dans les deux cas, c'est toujours le même sens.

Mais ne fait-on pas entendre par là qu'il faut user de

contrainte parce qu'on rencontre une résistance. La mémoire a des caprices, et pour les souvenirs qui lui répugnent parce qu'ils nous gênent, elle fait la paresseuse ou la rebelle; au lieu d'appuyer, elle glisse... Eh! bien, dit saint Ignace, qu'on l'amène, fallût-il la traîner. *Trahere memoriam.*

Quant à l'intelligence, *discurrendo*, on lui demande autre chose que la simple appréhension, même plus que la réflexion; on exige une véritable discussion pour obtenir enfin une sérieuse conviction. *Rationabile obsequium* (Rom. XII, 1), il faut prendre au sérieux ce mot fameux de l'apôtre. La spiritualité veut autre chose que des imaginations et des impressions; il lui faut du positif et du solide, de bonnes autorités ou de bonnes raisons. En un mot, avant de croire, on raisonne; avant de vouloir, on examine et on discute. La religion ici, comme toujours, ne réprouve que l'excès ou l'abus, l'esprit de chicane ou de critique, mais elle provoque et réclame même l'usage sincère et légitime; et toute piété vraie doit être marquée au coin de la logique et du bon sens.

Quant à la volonté, comme c'est la faculté principale, la puissance législative et à la fois exécutive, saint Ignace se montre plus explicite et plus pressant que jamais, et l'expression ici touche au pléonasme *voluntatem, volendo memorari et intelligere...*

On voit ici que la volonté a déjà un premier rôle à remplir dans l'exercice des deux autres facultés. En effet comme elle est la maîtresse, celles-ci sont à son service; rien ne se fait sans son ordre et son concours; dès qu'elle commande, tout s'exécute; la mémoire et l'intelligence fonctionnent à l'envi. Mais indépendam-

ment de cette active participation dans le mécanisme des autres puissances de l'âme, la volonté a ses attributions spéciales : c'est elle qui conclut, c'est d'elle que proviennent les affections et les résolutions.

Venant au triple objet de cette méditation, saint Ignace procède en abrégiateur fidèle : *narrat fideliter historiam cum brevi declaratione*.

Le péché des anges est nettement raconté et défini. Et d'abord une circonstance qui se retrouve plus ou moins dans tous les réprouvés de la nature humaine, aussi bien que de la nature angélique : Dieu ne leur a certes pas manqué; les anges avaient même été créés dans la grâce, les hommes au moins sont assistés par la grâce, *cùm essent creati in gratia, nolentes se adjuvare ope suæ libertatis*; mais ils se sont manqués à eux-mêmes. Ils pouvaient donc, et ils n'ont pas voulu. *Nolentes*, c'est le mot décisif et fatal. Dieu les aidait, ils n'avaient qu'à s'aider eux-mêmes, et ils n'ont pas voulu. *Nolentes se adjuvare*. La liberté leur était donnée pour cela *ope suæ libertatis*, et ils n'en ont usé que pour en abuser. *Ta perte vient de toi, Israël*, disait le prophète. Quel regret, hélas! quand il ne sera plus temps!

De quelle nature fut le péché des anges? *Nolentes exhibere reverentiam et obedientiam suo creatori ac Domino, devenientes in superbiam*. Ils ont donc péché directement contre la première fin de la création, refusant à leur Créateur et Seigneur la révérence et l'obéissance et s'abandonnent à l'orgueil. Ah! l'orgueil, c'est le commencement de tout péché, c'en est aussi la consommation, et le péché diabolique par excellence. Quelle a été la peine? Sans délai, sans retour, *conversi*

ex gratia in malitiam et de cœlo ad infernum præcipitati, quel désastre ! et quelle ruine. La grâce convertie en malice, et le ciel échangé contre l'enfer.

En nous faisant assister à cette grande scène qui a commencé si haut pour finir si bas. saint Ignace a soin de nous rappeler à nous-mêmes. Quelle confusion, dit-il, quand je viens à comparer avec cet unique péché des anges mes innombrables péchés ! *Confundar trahendo in comparisonem unius peccati angelorum tam multa peccata mea*,

Quant au péché de nos premiers parents, saint Ignace en expose de la même manière, l'histoire, la nature et la peine. Seulement la faute ici, plus humaine que diabolique, porte moins directement sur le principe de la création, que sur la conséquence, qui est le bon usage des créatures, *cùm prohibiti essent, comedentes et ità peccantes*. Ils ont mangé du fruit défendu.

Et pour un plaisir d'un instant, quelle longue pénitence jusqu'à la fin de leur vie ! Quelle vaste punition jusqu'à la consommation des siècles !

Enfin, pour dernier objet, saint Ignace propose un péché particulier, devenu pour son malheureux auteur le titre de sa condamnation éternelle, *peccatum particulare cujusvis qui ob unum peccatum mortale ivit in infernum*. Un péché vaut un enfer. Sans doute, pour comprendre le péché, il faudrait comprendre Dieu lui-même. Ce noir mystère est du moins exprimé ici aussi bien qu'il peut l'être : la gravité et la malice du péché c'est qu'il est contre Dieu notre Créateur et Seigneur. *Gravitatem et malitiam peccati contra Creatorem ac Dominum*. Quand on pêche, on agit contre l'infinie bonté, *peccando et agendo contra Bonitatem infinitam*.

Il y a de l'infini dans la faute, il y en aura dans la peine, et c'est avec justice qu'un péché infini en malice, subira un châtement infini en durée, *justè condemnatus in æternum*. Alors seulement le désordre réparé devient lui-même un ornement de l'ordre.

Ainsi, comme il n'y a qu'un bien, qui est Dieu même, *nemo bonus, nisi solus Deus*, il n'y a aussi qu'un seul mal, qui est la contradictoire de Dieu, ou le péché, *contra Bonitatem infinitam*. Tout dans la création, tout ce que Dieu a fait est bon dans son intention et quant à la fin. Même ce qu'on appelle malheur, peut être un bonheur, car il est pour le bien. Mais il y a un mal unique, et l'homme est l'auteur de cette monstrueuse création; *Tibi... peccavi et malum... feci* (Ps. L.) peut dire tout pécheur.

Le colloque final est d'une incomparable beauté. Quelle soudaine apparition! Mais qu'elle arrive à propos! *Imaginando Christum Dominum nostrum præsentem et in cruce positum*. Quel changement de scène! Quoi! Nous voilà sur le Calvaire!

Le pécheur attéré par tant de foudres, se soulève et contemple son Seigneur crucifié. Et alors s'ouvre un colloque, comme le soupir qui s'exhale d'une poitrine oppressée. Seul à seul et face à face avec Jésus crucifié, le pécheur s'adresse d'abord à son sauveur qui fut sa victime, puis il s'en prend à lui-même.

Quomodo! Ah! comment! s'écrie-t-il avec stupeur. On ne sait dire tout ce qu'il y a de sentiment dans cette première explosion d'un cœur contrit. Comment, lui, étant créateur, en est-il venu à se faire homme, à descendre de l'éternelle vie dans la mort temporelle, à mourir enfin pour mes péchés? *Quomodo!* Comment!

Ah ! son amour seul explique sa passion ; mais la croix, à son tour, bien mieux encore que tout le reste, explique le péché ! Tel est donc ce mal unique qu'il ne faut pas moins qu'un enfer pour le punir, et qu'une croix pour le racheter.

Ainsi, dès cette première méditation, à la fin du moins, le pécheur se sent ramené et tourné vers Dieu ; la conversion gagne le cœur, et si d'abord, il n'y avait encore que de la honte et de la crainte voici que l'amour commence à répondre à l'amour. *Quomodo !* Encore une fois, comment a-t-il été si bon ! Et moi si mauvais !

Alors en effet l'homme se retourne vers lui-même, s'interpelle et se demande : *Quid egerim ego pro Christo ; quid agam pro Christo ; quid agere debeam pro Christo ?* — Ah ! à cette exclamation de tout à l'heure *Quomodo !* correspond bien maintenant cette interrogation : *Quid ?* Dans le passé, quoi ? rien, rien pour Jésus-Christ, que dis-je ? tout contre Jésus-Christ. Eh ! bien, du moins pour l'avenir : *Quid ?* Quoi ? Que ferais-je ? Que dois-je, que ne dois-je pas faire ? Le cœur se convertit de plus en plus ; avec la contrition commence à poindre le bon propos et au sentiment de reconnaissance vient s'ajouter le noble besoin de la réparation.

Saint Ignace ne manque jamais, dans le titre même de ses méditations ou de ses contemplations, d'énoncer le colloque comme faisant partie intégrante de l'Exercice dont il est la fin. Il n'y a point de discours sans perroraison, il n'y aura point d'oraison sans colloque. Comme il ne convenait pas de la commencer sans préparation, il ne convient pas non plus de la terminer sans conclusion. L'homme ne procède pas si brusque-

ment avec Dieu; il salue bien un autre homme en arrivant et en partant. Dieu a quelque droit à n'être pas plus maltraité. Le colloque est une question de haute convenance.

Saint Ignace ne parle de colloque qu'à la fin de l'oraison; est-ce à dire qu'on ne peut pas en faire dans le cours de l'Exercice? Non; mais seulement qu'on doit au moins en faire un avant de le finir. Assurément, pendant l'oraison elle-même, on peut en faire quand on veut et tant qu'on veut. Cette forme conviendra même souvent mieux que tout autre à certaines âmes affectueuses ou actives qui sentent plutôt qu'elles ne pensent, ou qui doivent parler à quelqu'un sous peine de ne pas penser à quelque chose.

Mais, à cet égard rien ne pouvait être prescrit : le cœur est à lui-même sa règle, il faut le laisser à sa propre spontanéité. Dieu écoute toujours, l'âme peut prier toujours. Mais, à la fin de l'Exercice, le colloque devient obligatoire : toute oraison, dit saint Ignace en énumérant les parties qui la comprennent, *continet in se... colloquium*, contient un colloque. La fin de l'oraison est sa place naturelle. C'est l'*eructavit cor meum verbum bonum...* (Ps. XLIV.) le *credidi propter quod locutus sum* (Ps. cxv.) du roi-prophète; alors le cœur est rempli, il faut qu'il s'épanche; il est échauffé, il convient qu'il s'exhale. Quand le cœur est dilaté, la bouche est ouverte, dit l'apôtre, *os nostrum patet... cor nostrum dilatatum est* (II. Cor. VI. 11.).

Le colloque ne fût-il pas inspiré par le besoin serait encore exigé par le devoir : on le devrait à Dieu, quand même on ne le devrait pas à la logique des choses. N'eût-on rien à dire, il faudrait encore le dire. Mais

n'a-t-on pas toujours à remercier, quand ce ne serait que de l'oraison qu'on vient de faire? N'a-t-on rien à demander? quand ce ne serait que le fruit pratique et la grâce pour le jour qui va passer?

Ce mot seul de colloque constamment employé par saint Ignace nous révèle à la fois la nature et le charme de la prière. On n'est jamais seul quand on prie, on est deux, en présence immédiate et en rapport intime. Toute prière est un colloque de l'âme avec Dieu, disait saint Chrysostome, *oratio est colloquium animæ cum Deo*.

On devra toujours se rappeler qu'à tout colloque s'applique la recommandation si pleine de raison et de foi, *quando vocaliter aut mentaliter cum Deo Domino nostro loquimur, requiritur major reverentia*; C'est la troisième annotation. Était-il besoin de nous faire une pareille recommandation? Hélas! oui, parce que trop souvent nous oublions avec Dieu ce que nous n'oublions avec personne. Du moins il n'est pas besoin de la motiver. L'âme entre en rapport immédiat, direct et intime avec Dieu. La révérence d'ailleurs contient, mais ne comprime pas la familiarité. Saint Ignace lui-même dit qu'on peut parler *sicut amicus ad alterum... communicando res suas*, comme un ami qui s'épanche dans le cœur d'un ami.

Quant à la méthode, selon saint Ignace elle consiste à n'en point avoir; le fond et la forme peuvent et doivent varier à l'infini; le cœur est ici le maître, et le meilleur colloque sera celui qui lui va le mieux. Il y a encore ici un grand secret dans l'art de prier. On voit comme le champ est vaste et libre, comme cet exercice est simple, naturel et facile, s'adaptant à tous les états

et se prêtant à tous les besoins. Il ne s'agit pas de faire un discours ; souvent une parole suffit. Notre-Seigneur dans son agonie répétait le même mot, mais ce mot disait tout.

La seule chose essentielle c'est que le colloque justifie son nom et soit réellement une parole de l'âme à Dieu. *Colloquium fit propriè loquendo*. Du reste on peut se présenter comme un ami à son ami, ou comme un serviteur à son maître, *sicut amicus, sicut servus*, ou sous toute autre titre, il y en a beaucoup qui nous conviennent : et alors nous parlerons dans le langage qui répond à notre condition. On peut aussi s'adresser à Dieu seul et ne faire qu'un colloque, *potest facere unum colloquium*, ou si le sujet prête ou si la dévotion y porte, *si materia vel devotio moveat*, on peut faire trois colloques.

Quant à l'objet même du colloque, il n'y a qu'à prendre acte du sujet de la méditation, *juxtà subjectam materiam* et plus encore de la disposition où l'on se se trouve soi-même, *prout reperio me tentatum vel consolatum*, car il faut parler sa propre langue, ou enfin du but qu'on se propose, soit qu'on désire avoir telle ou telle vertu, soit qu'on veuille disposer de soi de telle ou telle manière, soit qu'on cherche à se réjouir ou à s'affliger, soit qu'on demande une grâce spéciale sur un point particulier. Ainsi tantôt on prie, tantôt on s'accuse, tantôt on traite de ses affaires, ou on les expose en demandant conseil.

Enfin le colloque aboutit toujours à une prière vocale qui le ratifie et le termine : c'est l'*Ave Maria*, l'*Anima Christi* et le *Pater*. Notre pauvre prière se trouve unie à une autre meilleure qui l'élève et l'absorbe. La voix

de Marie se joint à la nôtre : *Sancta Maria, ora pro nobis nunc!* L'âme de Jésus-Christ couvre la nôtre : *anima Christi sanctifica!* Et nous parlons à Dieu la langue d'un Dieu : *Pater noster.*

SECOND EXERCICE SUR LE PÉCHÉ

Entre la première et la deuxième méditation, l'une et l'autre exercice des trois puissances, il y a une différence notable quant à l'objet, et un sensible progrès quand aux effets.

La première portait sur des péchés étrangers et devait produire la confusion ; la deuxième considère les péchés personnels et doit inspirer la contrition. Après qu'on a vu ce qui était arrivé à tant d'autres de toute nature angélique ou humaine, dans toutes les conditions primitive ou déchue, on pouvait assez pressentir ce qui aurait pu nous arriver à nous-mêmes. Mais ce n'est pas assez de ce sentiment confus ; il faut peser sur ce redoutable *a fortiori*.

Le fruit de ce deuxième exercice sera donc une douleur accrue et intense et, si faire se peut, sensible même, des larmes sur nos péchés. *Magnum et intensum dolorem et lacrymas de meis peccatis*. Larmes bien légitimes ; les plus amères et à la fois les plus douces. Et toutefois nous ne saurions nous repentir seuls, nous qui avons bien pu pécher tout seuls. Il faut une grâce, donc aussi une prière. *Petere*.

Dans cette méditation, les cinq points proposés peuvent aisément se résumer en trois et se réduire à l'exercice des trois puissances. Le premier point est l'exercice de la mémoire ; les deuxième, troisième, quatrième, de l'intelligence ; le cinquième avec le colloque, de la volonté.

On pourrait encore ne trouver dans cette méditation

que le développement de ces trois mots formidables, *Mane, Thecel, Phares*, l'énumération, la pondération, la condamnation. C'est comme un jugement particulier que l'âme se fait subir à elle-même, incontestable et irrécusable, car elle est jugée sur sa vie et par sa conscience. On conçoit tout ce qu'il y a de saisissant dans cette procédure où l'âme prise en flagrant délit, traînée à sa propre barre, convaincue par mille pièces accusatrices, est forcée de se condamner et de s'exécuter elle-même.

1. — *Est processus quidem peccatorum...* C'est donc ici l'instruction du procès; de toute part on rassemble les matériaux, de tous côtés surgissent des témoins à charge, et l'âme ne pourra pas en récuser un seul; car à toutes ces dépositions du dehors s'adjoint forcément le cri de la conscience qui les confirme.

Scilicet trahere in memoriam omnia peccata. Singulière expression qui fait image; on croit voir traîner malgré sa résistance un grand criminel devant un tribunal; ainsi on traîne par devant sa mémoire cette longue chaîne de tous les péchés de la vie. On évoque ces sinistres souvenirs et on les passe en revue. Sans doute il n'est pas ici question de cette énumération distincte et détaillée, de cette supputation exacte qui précède et prépare la confession. Pour le moment et pour le besoin, c'est seulement une vue d'ensemble, un rapide coup d'œil à la surface de sa vie. C'est déjà trop; le regard effrayé n'ose se reposer nulle part, car partout il tombe sur le péché. Toutes nos voies jusqu'au plus lointain horizon nous apparaissent noyées sous ce déluge : il nous arrive comme au roi-prophète qui confessait que ses iniquités étaient multipliées au-delà des cheveux de sa tête; dès que nous cherchons à compter,

nous reconnaissons avec terreur que nos péchés désespèrent le calcul. On ne compte point l'innombrable. Quand on contemple le firmament durant une nuit sereine, on découvre à première vue plusieurs étoiles scintillant dans un espace donné, mais plus on fixe l'œil au même endroit, plus on y plonge, plus on y découvre de nouveaux astres. Ainsi dans cette nuit du passé, quelque part que la mémoire s'arrête, elle retrouve et reconnaît sans relâche mille et mille iniquités que l'œil discerne et ne compte pas.

Saint Ignace donne trois fils pour se conduire dans cet affreux dédale. *Ad quod juvant tria*. Il venait de dire d'inspecter notre vie année par année, *inspiciendo vitam per singulos annos...* Mais cette méthode, hélas ! paraît aussitôt insuffisante. A la série des temps répond la série des fautes, et notre vie elle-même n'est qu'un tissu dont chaque maille est un péché et un instant : autant de minutes, autant de misères ! Ah ! ne dirait-on pas que vivre pour nous c'est pécher, puisque nous avons péché autant que nous avons vécu. Afin donc de démêler du moins quelque chose dans cette confusion, saint Ignace propose ces trois points de repère : les lieux où nous avons vécu, les personnes avec lesquelles nous avons conversé, les emplois qui nous ont été confiés. Sur tous ces chefs, nous avons failli, ou en faisant ce que nous ne devions pas faire, ou en ne faisant pas ce que nous devions. Il n'y a à toutes nos questions qu'une réponse de mort. Nous avons souillé tous les lieux, scandalisé toutes les personnes, violé ou négligé tous les devoirs. *In multis offendimus omnes*. C'est là notre commune histoire. On ne peut nous suivre qu'à la trace de nos péchés.

Mais saint Ignace, à son ordinaire, particularise les choses. L'individu n'a point à se cacher dans la foule. Toutes les expressions sont au singulier et à la première personne.

2. — Après ces données de la mémoire, l'intelligence commence à discourir; et d'abord prenant le péché en lui-même, abstraction faite des personnes, elle essaie de peser ce qu'elle n'a pu compter. *Ponderare peccata*. Cette étonnante parole rappelle le mot du prophète : *Sicut onus grave gravatæ sunt* (Ps. xxxvii, 5.). Ah ! combien pèse le péché ? Quant à son châtiment, il pèse l'enfer ; et quant à sa rançon, la croix. Mais saint Ignace le prend ici dans sa nature même, indépendamment de la défense qui le proscrit ou de la punition qui le venge, ou de la miséricorde qui le répare. Or tout péché contient en lui-même de la turpitude et de la malice : *foeditatem et malitiam*. Voilà les deux éléments dont il se compose ; il y a toujours un fond de sottise et de bassesse, d'absurdité et de perversité, et c'est sur cet unique point qu'il y a à faire converger tous les mépris et toutes les haines. Homme aveugle qui ne se soucie même pas, qui se félicite même ou se glorifie d'avoir péché. *Quid gloriaris in malitia qui potens es in iniquitate ?* (Ps. li, 3.) Quelle dérision ! de la gloire dans la malice, et de la puissance dans l'iniquité ; c'est comme qui dirait de l'honneur dans l'ignominie, de la vie dans la mort.

3. — Mais la discussion continue, saint Ignace passe du sujet aux personnes en cause. Dans le troisième point, il s'agit de l'homme, par qui le péché est commis. *Inspicere quis sim ego*. La petitesse et la bassesse de la personne qui offense est sans doute

une circonstance aggravante de l'offense même. Il ne s'agit pas d'exagérer et de déprimer l'homme au-dessous de sa valeur et de son mérite, mais de le réduire à sa simple et juste expression. Pour cet effet, on emploie ici tour à tour deux procédés : d'abord on prend l'homme d'une manière comparée, *minuendo me ipsum per exempla*, on le diminue de plus en plus. A mesure que l'horizon s'étend, l'homme se rapetisse ; à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, il s'abaisse, et, à la fin, au bas, que reste-t-il ? Un atôme, un rien. Que je suis peu, quant au nombre, en comparaison de tous les hommes ! Mais que sont ceux-ci, quant à la valeur, sont peu en comparaison des anges et des saints ! Enfin que ces derniers eux-mêmes, sous tous les rapports, sont peu en comparaison de Dieu lui-même ! Mais finalement que suis-je donc ? *Jam ego solus quid esse possim ?* Que reste-t-il de l'homme ?

Ensuite on considère l'homme d'une manière absolue, en lui-même et quant à son corps, qui n'est que corruption, et quant à tout son être *quasi ulcus*, on dirait un ulcère d'où il ne sort que de la pourriture. Tout à l'heure l'homme disparaissait presque au milieu des êtres ; il apparaît enfin au-dessous même du néant. Il vaudrait mieux que cet homme là ne fût pas né. *Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille.* (Matt. xxvi, 24.)

4. — Dans le quatrième point, il est question de celui contre qui le péché est dirigé, *quis sit Deus contra quem peccavi ?* Mais *quis ut Deus* a crié l'archange vainqueur des anges rebelles. Dieu ne se peut comparer qu'à lui-même. Entre le créateur et la créature, dès qu'on les rapproche, il n'y a plus que des contrastes ;

à sa sagesse répond mon ignorance, à sa puissance ma faiblesse, à sa bonté ma malice.

5. — Dans le cinquième point c'est le tour de la volonté. Certes il n'y a rien d'exagéré dans le texte; c'est spontané et trop bien motivé, *exclamatio admirativè cum ingenti affectu*; sous la pression d'un sentiment profond, comme un cri d'admiration s'échappe du cœur! Oui, un cri d'admiration et de reconnaissance. Le pécheur se voit. se sent épargné, invité même à la pénitence et au pardon. Dieu l'a attendu, et les créatures elles-mêmes l'ont supporté, au lieu de l'exterminer. Stupéfait, il regarde au-dessus de lui, tout autour et au-dessous de lui, il énumère tous les êtres animés ou inanimés, qui pouvaient, qui devaient même s'armer contre lui, et qui l'ont au contraire servi et protégé, et à chacun il répète cette parole si pleine d'expression. *Quomodo, ah! comment!*

Enfin de cette vive affection on passe au colloque avec la divine miséricorde. *Concludere colloquio misericordiæ*. En effet c'est bien à elle seule que nous devons de n'être pas perdus. *Misericordiæ Domini quia non sumus consumpti*. (Thren. III, 22.) C'est la main de Dieu qui a retenu les créatures prêtes à le venger; et c'est le cœur de Jésus qui a arrêté la main de Dieu armée de la foudre. Chose merveilleuse! cette méditation terrible devait, ce semble, finir en disant le *miserrere mei, Deus...* Point du tout, elle se termine en chantant un *Te Deum... gratias agendo Deo...* Et la contrition accrue par la reconnaissance, s'exprime par le bon propos appuyé sur la grâce, *proponendo emendationem cum gratia*.

Une chose digne de remarque, car il y a là un secret

apostolique, c'est que saint Ignace ne dissimule pas certes les grandes vérités, mais il ne les isole pas non plus; on ne dira pas qu'il flatte son retraitant, mais on ne dira pas non plus qu'il l'écrase. Il fait, ce semble, comme Dieu lui-même qui menace de punir pour n'avoir pas la peine de le faire, qui frappe en effet mais pour guérir. *Percutiendo sanas*. Il faut bien d'abord abattre le pécheur par la crainte qui est le commencement de la sagesse; mais pour le convertir en le gagnant, il faut aussitôt le relever par la confiance qui est le commencement de l'amour.

TROISIÈME ET QUATRIÈME EXERCICE

sur le péché

Pourquoi ce fréquent usage des répétitions? Serait-ce disette des matières? Saint Ignace n'aurait-il pas trouvé de quoi remplir son cadre? Ne pouvait-il pas multiplier ses sujets pour les varier et pour chaque exercice nouveau donner un nouveau thème? Il ne l'a pas fait parce qu'il ne l'a pas voulu, et il ne l'a pas voulu parce qu'il avait ses raisons.

Il est vrai la seule annonce d'une répétition cause presque toujours dans les Exercices une secrète contrariété; la nature s'ennuie d'avance de revoir ce qu'elle a déjà vu, de refaire ce qu'elle a déjà fait.

La curiosité aime la nouveauté; l'empressement veut aller en avant et on nous ramène en arrière. On croit connaître assez une vérité, avoir épuisé un mystère; on se figure qu'on perd du temps là où il n'y a plus rien à gagner. Quand saint Ignace ne ferait que mortifier cette intempérance de la nature, ce serait déjà quelque chose, et pour lui, je crois, une raison suffisante.

Mais de plus il y a, dans le fait, une complète illusion, et un homme comme saint Ignace ne pouvait pas s'y laisser prendre. Il n'a pas oublié cette sentence de la deuxième annotation : *non abundantia scientiæ satiat animam, eique satisfacit, sed sentire ac gustare res internæ*. On a bien effleuré un sujet, mais il faut le pénétrer; on a reçu une impression, mais il faut emporter une conviction; l'impression superficielle est fugitive,

la conviction profonde est seule durable. *Hæc meditare, in his esto*. Ne vous contentez pas de méditer, de passer pour ainsi dire par une vérité; revenez-y, restez-y. Vous pourriez parcourir tout l'Evangile sans en devenir plus chrétien; tandis qu'il suffirait d'un seul mystère senti et goûté pour faire de vous un pénitent ou un saint. Ce n'est pas en étudiant beaucoup d'auteurs, mais en possédant bien un bon modèle qu'on se forme l'esprit et le goût, et qu'on devient soi-même littérateur.

Ce n'est pas la quantité, ni la variété des aliments, mais la parfaite digestion d'une nourriture saine et suffisante qui conserve et développe la vigueur avec la santé. Cet empressement de la nature est un obstacle réel à l'avancement; on veut courir, soit : on court en effet sur les choses, et on les laisse après soi.

Ce dégoût qu'on éprouve à méditer le même sujet une seconde fois ne serait-il pas précisément la marque qu'on ne l'aurait pas encore assez médité la première?

La vérité ne vieillit point et l'infini ne s'épuise point; si on croit en savoir assez, c'est sans doute qu'on n'a même pas compris. Du reste encore une fois, le but de la répétition n'est pas de savoir plus, mais de savoir mieux, d'aller à la découverte, mais d'assurer ses conquêtes.

Saint Ignace distingue deux espèces de répétitions, l'une complète qui refait tout l'exercice la seconde fois absolument comme la première; l'autre sommaire qui le reprend en sous-œuvre et le résume à grands traits.

La première espèce de répétition n'est indiquée et prescrite que deux fois dans les Exercices, pour la méditation du Règne de Notre Seigneur et pour celle des deux étendards, tandis que la seconde revient tous

les jours et même ordinairement deux fois chaque jour sur le même sujet.

Saint Ignace dit en parlant de l'exercice sur le règne de Notre Seigneur *hoc exercitium fiet bis in die, manè cum surrexerit et unâ horâ ante prandium vel cœnam*. C'est que ce jour-là, intermédiaire entre la première et la deuxième semaine, on n'a pas autre chose à faire, on n'a rien de mieux à faire, que de se reposer en se préparant : le règne de Notre Seigneur est le fondement de la deuxième semaine.

Quant à l'exercice sur les deux étendards, saint Ignace veut qu'on le fasse deux fois et de plus qu'on le résume deux fois, parce qu'il est décisif pour le résultat de l'élection, et l'élection elle-même pour le résultat des Exercices.

Les autres répétitions prescrites chaque jour ont l'avantage, en confirmant la volonté dans ses premières convictions et résolutions, de délasser l'esprit. Au lieu de fouiller avec fatigue, il exploite la veine qu'il a trouvée : il ne cherche plus, il possède.

Dans ces répétitions, saint Ignace recommande de s'arrêter seulement aux choses principales, *moram faciendo in partibus principalioribus*, et déclarant mieux encore sa pensée, en indique comme parties principales celles où l'on a ressenti plus de consolations ou plus de désolation, *in quibus senserim majorem consolationem vel desolationem*.

Pourquoi cela ? Je conçois qu'il est utile et convenable de revenir sur la consolation ; alors c'est le bon esprit qui parle et qui opère ; on ne l'écouterà jamais trop, on ne le sentira jamais assez. Mais pourquoi revenir sur la désolation ? Ne faut-il pas la fuir au lieu de l'affron-

ter? D'abord c'est afin de vaincre d'un seul coup la répugnance et la tentation, soi-même et le démon. Ensuite c'est que l'endroit sensible et douloureux est presque toujours le point capital et décisif. La désolation en est souvent la marque. Le nœud est précisément là; le Démon ne voudrait pas qu'on y touchât, saint Ignace veut qu'on le tranche.

A la fin du troisième exercice sur le péché, qui n'est que la répétition des deux précédents, saint Ignace indique un colloque d'une forme plus solennelle, parce qu'il est de la dernière importance; là, va se trouver concentré tout l'esprit de la première semaine.

On rassemble donc et on emploie simultanément tous les moyens d'action auprès de Dieu, commæ pour faire violence au ciel irrité, et apaiser enfin un juge qui peut encore redevenir un père.

Douce et pieuse industrie! Le pécheur, se sentant trop indigne de la majesté et de la sainteté infinie, pour s'en approcher se cache et disparaît derrière des intercesseurs toujours voués à sa cause et toujours agréés de Dieu. Et sa voix tremblante est couverte par des voix connues et aimées du ciel. C'est en un mot la fameuse gradation de saint Bernard; on va droit au Fils par sa Mère, et au Père par son Fils, et dès lors enhardi d'avoir été si bien recommandé et comme introduit, on ose dire : *audemus dicere : Pater noster...* Ah! une prière si bien formulée ne peut manquer d'être exaucée. *Exaudiet utique Matrem Filius et Filium Pater.*

La triple grâce, objet de la triple prière, renferme la conversion plénière, et ce que l'Evangile a nommé, un digne fruit de pénitence.

C'est d'abord le sentiment conséquent de nos péchés,

c'est de plus le sens bien vrai de leurs causes, et enfin la reconnaissance expérimentale de leurs occasions.

1. — *Sentiam internam cognitionem peccatorum meorum ac detestationem illorum*. Voilà une singulière expression ! La connaissance n'est-elle pas le fait de l'intelligence ? Pourquoi le met-on ici dans la volonté ? *sentiam cognitionem*... Que veut dire une connaissance sentie ? Ah ! c'est une connaissance si profonde, si pénétrante, qu'elle passe de l'esprit jusque dans le cœur.

Le mot *sentiam internam cognitionem*... dit bien autre chose qu'une connaissance simplement spéculative, ou purement sensible ; celle-ci vraiment intime, de l'esprit doit monter dans le cœur et du cœur peut descendre dans l'impression ; alors, non-seulement on la possède, mais on en est possédé soi-même. Qu'on se rappelle donc le *sentire et gustare internè* de la deuxième annotation.

Mais une connaissance de cette nature avec toutes ces clartés et ces énergies, ce serait dans l'âme un emporte-pièce, le triomphe absolu de la grâce sur le péché, et par le seul fait, le pécheur serait pénitent et comme impeccable ou du moins persévérant.

Aussi pour l'obtenir est-il besoin de la demander ; car il ne faut rien moins qu'un éclair du ciel et sur le cœur une touche de Dieu même. Le grand Xavier reçut cette grâce et l'estima la plus insigne de toute sa vie.

Cognitionem peccatorum. Assurément la deuxième méditation qu'on a faite et répétée suffit à faire connaître et le nombre et la gravité des péchés commis. *Multiplicatæ... gravatæ*.

Meorum.. A chacun de reconnaître son œuvre et de faire le bilan de sa propre vie.

Detestationem... C'est là, là seulement que la connaissance doit aboutir et doit s'arrêter. Ce n'est pas assez de haïr, il faut détester, n'avoir qu'une haine, grande comme notre amour et de Dieu et de nous-mêmes.

2. — *Sentiam deordinationem operationum mearum*. Mais il faut aller plus avant, et remonter plus haut... Ces péchés connus et détestés furent des effets, et eurent des causes; eh! bien, il est de la prudence de reconnaître ces causes fatales pour conjurer à l'avenir ces pernicious effets. Le terme générique que chacun devra particulariser en se l'appliquant, est d'une étrange vérité, *deordinationem operationum*. On a fait de mauvaises affaires, il y a eu désordre, parce qu'il y a eu vague dans la pensée ou vide dans la vie, on s'est trompé de fin ou trompé de route; nous avons été le désordre même et tels que des hommes qui ont une âme *en vain*, qui ne la servent pas, mais qui ne s'en servent même pas. Qu'avons-nous fait de nos facultés? Notre mémoire n'a fait qu'oublier; notre esprit n'a pas voulu comprendre, et notre volonté enfin n'a pas su vouloir. Ou bien nous avons dépensé et gaspillé toutes nos puissances hors de cause, et si nous avons quelque ordre, c'est dans le désordre, quelque prudence c'est pour la vanité et le mensonge.

Mais à quoi servira notre connaissance de nos égarements? Ah! *ut abhorrens, me emendem, meque ordinem*. En effet, c'est conséquent, on s'indigne, d'abord et on se ravise enfin.

Selon une belle expression de l'Ecriture, l'âme corrige sa voie, se redresse et s'ordonne.

3. — Il faut tout réparer et tout prévenir. Pour le péché, il n'y eut pas seulement des causes, il y eut aussi

des occasions, qui exercèrent sur nous une déplorable influence. Il convient de les constater et de les apprécier.

Petere cognitionem mundi. On est d'abord tout étonné d'entendre cette parole dans la bouche de saint Ignace. Et ne vaudrait-il pas mieux ignorer le monde que de le connaître? Non certes; car il est impossible de l'ignorer, puisqu'il est apparent, et n'est même que cela; et qui ne le connaît pas est exposé à le méconnaître.

Mais pourquoi demander cette connaissance comme une grâce? Parce qu'en effet c'en est une. Il s'agit non pas de connaître le monde tel qu'il paraît, ainsi font les mondains qui le prennent au sérieux, mais de le connaître tel qu'il est, et dès lors de le prendre à la légère; vanité et mensonge et rien de plus.

Mais laissons les généralités, et prenons le monde à notre point de vue particulier; la considération ne sera pas moins vraie et elle deviendra plus pratique. J'énonce ces trois pensées.

A. Nous avons à nous sauver dans le monde. D'autres sortent de ce monde pour se sauver? c'est sage assurément, c'est même absolument le meilleur. On pourrait à bon droit désirer et regretter cette part, quand on ne l'a pas. *Quis dabit mihi pennas* (Ps. LIX, 7.)? Quoi qu'il en soit, notre place est ailleurs moins sûre, bonne toutefois et pour nous relativement meilleure, puisque Dieu nous l'a faite. *Vos estis in hoc mundo.* Par le fait de votre vocation, vous avez à vivre dans le monde; et d'ailleurs par le fait de votre nature, le monde vit et vivra en vous. Est-ce que la nature n'est pas d'intelligence et de connivence avec le monde? Quel homme n'a pas l'instinct de la triple concupiscence? Ah! le moyen de se sauver avec le monde autour de soi et en soi!

B. Eh! bien, nous devons nous sauver du monde. Seulement *media ad finem*. Pour nous sauver du monde extérieur, des occasions du monde, nous avons la modestie, qui garde les portes de nos sens, et la règle qui ferme les avenues de nos maisons. Si nous ne sortons pas de nos lignes, le monde n'y entrera pas. Pour nous sauver du monde intérieur, de l'esprit même du monde, nous avons l'humilité qui est par excellence la vertu conservatrice et préservatrice. Fussions-nous dans un désert, sans l'humilité, nous sommes en plein dans ce monde et même de ce monde; mais même dans le monde, avec l'humilité vous n'êtes pas de ce monde. *In mundo, non de mundo*.

C. Enfin nous devons encore sauver ce monde lui-même. Ah! comment? D'une part, quant à la forme, vous avez à vous conformer un peu à ce monde; aller à lui, pour qu'il vienne à vous; entrer par sa porte, pour qu'il sorte par la vôtre; vous faire tout à tous, pour les sauver tous. C'est ici une question de caractère et de tact. Mais d'autre part, quant au fond, quant à l'esprit, vous avez à le contredire tout à fait. Le monde a beau faire, il pense le contraire de ce qu'il dit, il estime le contraire de ce qu'il fait, et il admire le contraire de ce qu'il est. Voulez-vous le capter, le ravir? Soyez et montrez-vous pauvres d'esprit et humbles de cœur. Ainsi a procédé Notre-Seigneur; sans doute le monde l'a haï, persécuté, crucifié. Mais enfin c'est par là qu'il a sauvé le monde. Vous êtes le sel de la terre; ne soyez pas un sel affadi, bon à être foulé aux pieds. Aimez les hommes, mais abhorrez le monde, et si vous montrez au monde ces deux choses réunies la charité et l'humilité, vous attirerez les cœurs à vous et les âmes à Dieu.

Saint Ignace nous fait demander parce que ce sont autant de grâces, *petere gratiam ut*, et s'il y faut de l'étude pour acquérir, il y faut aussi, et même surtout, de la prière pour obtenir; il nous fait demander six fois six connaissances qui complètent la première des sciences en dignité, comme en nécessité, la science du salut. *Ad dandam scientiam salutis*.

En voici l'énumération : les trois premières par leur objet même se rapportent à la vie purgative, c'est la connaissance de nous-mêmes, du monde et du démon; les trois dernières à la vie illuminative, c'est la connaissance de Notre-Seigneur en lui-même, dans sa doctrine et dans ses bienfaits.

Petere gratiam ut sentiam internam cognitionem peccatorum meorum.

a. — Caractères de cette connaissance; ils sont assez indiqués par le texte même. D'abord elle doit être véridique ou simplement adéquate avec son objet. *Cognitionem peccatorum meorum*. A chacun de savoir son histoire et de reconnaître ses propres œuvres. Il ne s'agit pas d'exagérer, ni d'atténuer nos torts, de nous calomnier, ni de nous flatter, mais après examen du passé, et sur le témoignage irrécusable de notre conscience, *de ore tuo te judico* (Luc xix, 22), de nous juger nous-mêmes par notre bouche et par notre cœur. Quoi de plus véridique ! La connaissance de nos péchés, c'est le jugement de nous-mêmes, par nous-mêmes et sur nous-mêmes.

b. — *Internam cognitionem*. Cette connaissance doit être approfondie.

CINQUIÈME EXERCICE

L'Enfer

Dans cette journée, où l'on a quatre fois médité sur le péché, on méditera encore sur l'enfer, et ce sera le cinquième et dernier exercice. Certes à ce jour suffit son labeur. Si l'on veut ajouter aux quelques sujets proposés par saint Ignace d'autres vérités dont il ne fait pas mention, on le peut assurément et on le fait même ordinairement. Mais que ce soit à condition de respecter et de conserver l'ordre et la série de ces cinq méditations capitales. L'enfer vient donc immédiatement après le péché. Ainsi le veut la logique de la justice, puisque c'est le péché qui a créé la mort et creusé l'enfer, et aussi la logique de la grâce : pour assurer le repentir, on y appose le sceau de la crainte.

Saint Ignace nomme l'exercice sur l'enfer une méditation, *est meditatio de inferno*; cependant au lieu d'appliquer les trois puissances de l'âme, il emploie de préférence les cinq sens du corps, et on peut en donner deux raisons; l'une générale parce que tel est l'usage invariable dans tout le cours des Exercices; la journée laborieuse, passée en méditations se repose toujours le soir dans une application des sens; on a beaucoup pensé, il ne reste plus qu'à voir; mais en même temps qu'il a moins de fatigue, il y a plus de profit : la vue ajoute ses impressions aux réflexions de la pensée.

Une autre raison toute spéciale, c'est la nature même du sujet, à la fois sensible et terrible. Pour craindre,

qu'est-il besoin de raisonner? Il suffit de regarder. La plus éloquente prédication de l'enfer, c'est sa description.

Dans le premier prélude, on descend, on se met sur le bord même de l'abîme et d'une première vue d'ensemble, on contemple sa longueur, sa largeur et sa profondeur.

Le deuxième prélude mérite surtout attention. On demande donc ce qu'on veut, et la grâce c'est ici le sens intime de la peine que souffrent les réprouvés. Ah! si nous savions, si nous sentions en effet! Qui voudrait? Mais qui pourrait encore pécher? Or l'âme a besoin de ce frein de la crainte, afin que si jamais par ses fautes elle oubliait l'amour du Seigneur éternel, au moins la crainte des peines l'aidât à ne pas tomber dans le péché. Certes voilà des paroles fort graves, et bien qu'il s'agisse ici non du purgatoire, mais de l'enfer, saint Ignace semble les avoir écrites pour mettre ce grand sujet à l'adresse de tous, des tièdes aussi bien que des pécheurs, et intéresser le péché véniel dans la cause du péché mortel.

Car de l'un à l'autre la pente est facile et la descente comme insensible; on va insoucieux dans cette voie inclinée; on va comme sur un terrain solide, et au dernier pas on met le pied dans l'abîme.

Oublier l'amour et l'amour du Seigneur éternel! Déplorable oubli, aussi ingrat qu'imprudent. Faut-il manquer de cœur? Mais est-ce possible? Oui, *per culpas meas*. Le péché véniel au pluriel, c'est-à-dire répété et multiplié, commence par mépriser et finit même par oublier l'amour. Ah! Quand une âme en est là, quand elle n'est plus arrêtée par la crainte de l'offense, au moins qu'elle le soit par la peur de la peine.

Faute de l'amour qui est un aiguillon dans la voie du ciel, que l'âme se serve de la crainte qui est un frein dans la voie de l'enfer.

Suit l'énumération et l'application des cinq sens en esprit, comme si on voyait, on entendait, on sentait, on goûtait et on touchait. Cette opération nous est si familière. Le texte se suffit, car l'enfer se prêche assez lui-même.

Le colloque à la fin de cet exercice, ressemble fort au colloque qui a terminé la deuxième méditation sur le péché, seulement avec surcroît de raison et aussi de sentiment. Quand on a vu de ses yeux cet effroyable supplice et ces innombrables victimes, et qu'on se trouve soi-même épargné avec tant de miséricorde, *tantâ pietate et misericordiâ ergà me*, on ne sait plus que remercier et bénir, *simul gratias agere*, et comme sainte Thérèse, c'est sur le bord de l'enfer qu'on entonne le cantique de la miséricorde. *Misericordias Domini in æternum cantabo.*

CANEVAS DE MÉDITATIONS

1° LA MORT

La mort nous apparaît dans les Exercices sous quatre points de vue différents.

1. — Dans la première semaine, saint Ignace nous apprend à la considérer en sages et à la subir en pénitents.

Et d'abord dès le début il n'a pas craint d'écrire ces étranges paroles : *non velimus magis vitam longam quam brevem*. Si nous sommes sages, nous serons indifférents par rapport à la prolongation de la vie ou à l'accélération de la mort. Encore une fois cette parole est bien hardie, et c'est une singulière précaution oratoire pour l'exorde des Exercices. Mais est-ce discret de nous demander ici l'indifférence? Et nous est-il possible de l'avoir? Sans contredit le fait de la mort est ce qui nous répugne le plus et le résultat de la mort ce qui nous importe le plus. Soit : saint Ignace ne dit pas le contraire; mais cette répugnance pour la mort n'est pas un empêchement, et cette importance est précisément un motif pour l'indifférence en question. Notre saint n'entend pas parler de l'indifférence du sentiment, laquelle ne dépend pas de nous, mais de l'indifférence de volonté supérieure et pratique; celle-là n'est qu'un instinct, celle-ci est la raison même; l'enfant suit l'instinct malgré la raison; le sage suit la raison en dépit de l'instinct.

Mais c'est précisément parce que le résultat de la

mort nous importe uniquement, que l'époque de la mort nous importe peu ; ou du moins la seconde question est absolument subordonnée à la première. Comme nous devons être prêts à toute heure, parce que nous mourrons à l'heure où nous n'y penserons pas, ainsi devons-nous être indifférents pour toute heure, parce que nous ne savons pas quelle heure est la plus propice. Oui, aujourd'hui ou demain, peu importe, pourvu que le jour de ma mort soit le jour de mon salut.

Bientôt saint Ignace dans la première méditation nous présente la mort comme la conséquence et la punition du péché originel, et dans la deuxième addition nous représente nous-mêmes comme des condamnés à mort, *morte digni*, pour nos péchés personnels.

Le Paganisme nommait la mort le tribut de la nature ; le christianisme la nomme le salaire du péché, *stipendia peccati* (Rom. VI, 23). Nous avons hérité de la faute et de la peine ; mais que de dettes nous avons surajoutées à la dette première ! Autant de péchés autant de morts ! *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum* (Ps. CXVIII, 137).

O Dieu, vous me rendez justice. Que de fois j'ai mérité de mourir ! Du moins que je meure une fois pour toutes, que je meure en pénitent ; que je subisse ma peine. Je suis satisfait d'avance de savoir que la mort vengera Dieu et me vengera de moi-même. Je ferai pénitence dans la cendre, et ce corps de péché deviendra un corps de mort.

2. — Dans la deuxième semaine saint Ignace nous fait consulter la mort comme des disciples : la troisième règle supplémentaire pour l'Élection porte : *considerare, ac si essem in articulo mortis, formam ac mensuram*

quam nunc vellem tenuisse in modo præsentis electionis, et regulando me secundum illam, faciam omnino meam determinationem. Il répète le même conseil dans les mêmes termes à propos des règles de *eleemosynis*... Ainsi la mort n'est pas seulement vengeresse de Dieu; elle est maîtresse de l'homme; ce n'est pas une ennemie, quoi qu'en dise l'apôtre, *inimica mors* (I. Cor. xv, 26); c'est une amie et le châtiment devient un préservatif et un conseil. La mort est l'école de la vie. La supposition proposée par saint Ignace n'est pas difficile à faire, *ac si essem*... parce qu'au fond elle n'est pas chimérique. Rien n'est plus sûr : si je ne suis pas à l'article de la mort, j'y serai; la chose est aussi certaine que si elle était déjà présente. Eh! bien dans un cas, qui est un fait acquis, que voudrais-je avoir choisi? La mort ne se trompe point et ne trompe point. N'est-ce donc pas prudence de faire *omnino* en tout point ce que je voudrais avoir fait? Il ne faut pas de gaieté de cœur se préparer des regrets, et surtout des regrets sans fin parce qu'ils seront sans remède.

3. — Dans la troisième semaine, saint Ignace fait accepter la mort par amour. *Quomodo hæc omnia patitur pro peccatis meis, et quid debeo ego facere et pati pro illo?* Voilà la contrepartie, la correspondance du chrétien à Jésus-Christ. D'une part, Jésus-Christ meurt pour mes péchés; de l'autre en retour (car la charité provoque la reconnaissance et la reconnaissance stimule l'émulation), je veux mourir, ne fût-ce que pour l'imiter; quand je ne le devrais pas, je le voudrais. *Eamus ut moriamur cum eo* (Joan. xi, 16.) Mon cœur ne serait pas quitte, si je n'allais pas jusque là. La mort inévitable à la nature est devenue nécessaire à l'amour;

le chrétien a besoin de mourir. C'est pour cela que le crucifix va si bien au mourant; rien n'encourage plus, n'exhorte mieux à mourir.

4. — Dans la quatrième semaine, saint Ignace fait accueillir la mort avec espérance. *Postquam Christus expiravit, anima beata resurgens*. Quelle histoire! quelle prophétie! La mort n'est donc qu'une délivrance! Aussitôt l'âme est bienheureuse et bientôt la chair ressuscitée dans la gloire et pour l'immortalité. Voilà la fin sans fin.

2^o LE JUGEMENT

Le jugement de Dieu et l'opinion des hommes.

Mihi pro minimo est ut ab hominibus judicer... qui autem judicat me, Dominus est. (I. Cor. IV, 4).

Prérogatives vraiment singulières du jugement de Dieu : il est tout pour nous et nous pouvons tout sur lui.

1^o. — Il est tout pour nous. L'opinion des hommes ne sait rien à fond, et ne peut rien au fond, aussi impuissante qu'elle est insignifiante. Mais Dieu nous juge tels que nous sommes, et nous sommes tels qu'il nous aura jugés. Notre destinée tombera de ses lèvres. Ah! que l'opinion des hommes m'importe peu! Mais que le jugement de Dieu m'intéresse! Seigneur, que pensez-vous de moi?

2^o. — Nous pouvons tout sur lui. Nous ne pouvons presque rien sur l'opinion. Est-elle une fois faite, en vain nous changeons, nous ne la changeons pas; elle se

trompe plutôt, de peur d'être trompée; elle réserve du moins un soupçon en expectative. Eh! bien, nous pouvons tout sur l'esprit de Dieu : l'eussions-nous mille fois trompé, en nous démentant nous-mêmes, il nous croit encore et toujours à la première parole sincère.

Ah! c'est qu'il nous juge selon la vérité. Nous sommes ce que nous voulons être, il nous juge donc comme nous voulons. Notre état présent détermine le jugement de Dieu, ce n'est pas le jugement de Dieu qui influe sur notre état. Ainsi donc quel que soit le passé, il ne tient qu'à nous de casser toutes les sentences antérieures, et de modifier la pensée du juge en nous réformant nous-mêmes.

O Dieu, notre destinée est entre vos mains, et votre jugement est dans les nôtres!

1. — Pour vous-mêmes, ordonnez-vous. Religieux, donc cœurs voués au divin culte et vies dévouées au divin service.

2. — Entre vous, ordonnez-vous. Double rapport, deux liens. Obéissance et charité. Voilà les principes, prenez-les *in concreto*. Dans la Compagnie il en est comme dans l'Eglise. Soyez fils et frères.

3. — Avec les enfants, ordonnez-vous, apôtres ne voyez que les âmes, que Dieu. Allez à elles pour les amener à Dieu.

Perfecti estote, pacem habete!

3^o DU PÉCHÉ VÉNIEL

En réunissant quelques traits disséminés dans les

Exercices, nous aurons une doctrine solide sur le péché véniel.

1. — Sur sa nature et la manière dont il se commet. Saint Ignace dans l'examen général indique deux cas de péché véniel, *venialiter peccatur* : le premier par quelque négligence et connivence, sans toutefois pleine advertance, ni entier consentement, en supposant d'ailleurs une matière grave, *quando cogitatio peccandi mortaliter venit, ubi sit aliqua negligentia in rejicienda tali cogitatione*. Le second, quand il y a légèreté de matière. *Si veniale, venialiter*.

Toujours est-il que le péché véniel est de la race du péché mortel; il n'est qu'un diminutif sans doute, il n'en porte que les caractères affaiblis, il n'en produit que les effets amoindris. Mais ils ont des droits communs et ils se ressemblent encore là même où ils diffèrent; il n'y a que la distance du plus au moins. Et cette distance, dans la pratique qu'il est donc facile de la franchir? Et la limite très-réelle, qu'il est souvent impossible de la déterminer! bien qu'il y ait entre les deux termes un abîme et un chaos, l'abîme du cœur est le chaos de l'enfer. Il y a des ténèbres sur la face de cet abîme et l'œil de l'homme ne sait pas préciser où finit le péché véniel, où commence le péché mortel. On ne mesure point au compas les choses morales : la balance de Dieu peut seule constater les inégalités qui nous échappent. L'homme en est réduit aux conjectures assez plausibles pour donner la sécurité nécessaire d'une certitude morale. Mais toujours est-il que le péché mortel et le péché véniel sont si proches, qu'à l'œil ils ont l'air de se confondre.

2. — Sur ses effets et l'état où il nous met. — *a*. La

soustraction trop méritée de la grâce sensible qui accompagne la diminution de la grâce sanctifiante; *quia sumus tepidi, pigri, seu negligentes, ob culpas nostras el ongatur spiritualis consolatio a nobis* (Reg. ad spir. dignosc.) — *b.* La diminution de la grâce actuelle qui précède l'extinction de la grâce sanctifiante : *amoris Domini nostri oblitus ob meas culpas in peccatum deveniam.*

Voilà deux conséquences et deux punitions pour ce monde, sans parler de l'autre; la première bien malheureuse, la deuxième bien désastreuse, mais toutes les deux trop légitimes.

Ainsi d'abord le péché véniel tarit la source des consolations spirituelles. C'est bien fait, c'est une représaille juste et miséricordieuse. Quoi ! nous osons bien, suivant l'expression de saint Ignace, donner du dégoût à la divine majesté, *disgustu divinæ Majestatis*. Eh ! bien, par contre-coup nous en aurons nous-mêmes. On nous traitera selon l'étroitesse de notre cœur; et pour nous faire sentir de là haut qu'on n'est pas content de nous, on nous laissera devenir mécontents de nous-mêmes.

Mais le péché véniel n'afflige pas seulement; il compromet. Voici une effroyable péril, un déclin inaperçu vers le péché mortel; ce n'est pas une chute, mais une descente *in peccatum deveniam*. J'aimerais mieux une chute; au moins la secousse réveille; ici on suit une pente insensible, on passe comme de plein pied de la faute vénielle dans le péché mortel. Il y a pour nous deux barrières en avant de cet abîme, l'amour et la crainte.

Or le péché véniel a déjà renversé et comme effacé la

barrière de l'amour : *amoris Domini oblitus est ob culpas meas*, tant de fois on s'est habitué à passer par dessus, et pour de si frivoles motifs, pour de si fragiles intérêts ! A la longue le cœur se blase, on oublie l'amour. En sera-t-on plus soucieux à propos d'un péché mortel ? Il ne reste donc plus que le frein de la peur. A la place de l'amour qui se tait, l'amour-propre crie encore et réclame. Mais l'expérience le montre assez, l'homme qui ne traite pas son Dieu comme un ami, est bien près de se traiter lui-même comme un ennemi. Il oubliera la crainte comme il a oublié l'amour ; la passion parlera plus haut que la foi, et l'intérêt du présent l'emportera sur l'intérêt de l'avenir.

c. — Sur la valeur du péché véniel, et l'estime que nous en devons faire.

Nec pro omnibus rebus creatis, neque eo quod mihi vitam auferrent, in deliberationem veniam committendi aliquod veniale peccatum. Cette disposition n'est pas excessive ; c'est de la raison pure et simple. Il est certain que rien de créé ne peut faire contre-poids à un seul péché véniel. Quand on nous promettrait un monde, quand on nous menacerait de la mort, qu'est-ce que cela ? La promesse n'est rien ; la menace n'est rien ; il n'y a pas de compensation possible. Tous les biens du monde sont un mal s'il faut les acheter pour une faute vénielle ; et tous les maux deviennent un bien s'il faut les subir pour éviter une seule faute vénielle. Encore une fois, si seulement nous sommes raisonnables, c'est-à-dire conséquents dans la pratique avec les principes, ainsi penserons-nous, ainsi nous ferons. Mais, dira-t-on, c'est là de l'héroïsme, et on ne demande pas de l'héroïsme à tout le monde ; la théologie elle-même

en fait foi; cette doctrine nous met habituellement dans l'acte même du martyre.

Non, il n'y a aucune exagération dans la doctrine énoncée, elle est seulement juste en soi et parfaite en nous. Saint Ignace sait fort bien qu'il y a en nous mille inconséquences plus ou moins volontaires, et que mille fois, l'acte démentant la résolution, nous nous contredisons nous-mêmes en faisant le mal que nous ne voulons pas, et en ne faisant pas le bien que nous voulons. Aussi ne parle-t-il pas de l'action, mais de la disposition; non du fait, mais de l'habitude, en un mot *in deliberationem veniam committendi*; et il ne dit pas qu'on ne péchera jamais, mais qu'on ne devra jamais mettre la chose en délibération.

Ainsi il ne nous met pas dans l'acte du martyre, mais seulement il nous met sur la voie. Et tout chrétien, s'il croit, s'il espère, s'il aime, ne doit-il pas être dans la préparation au moins éloignée du martyre? Après cela, pour passer de là à l'acte même, il faut sans doute de l'héroïsme; mais c'est alors aussi l'amour de Dieu qui proportionne sa grâce aux besoins; quand il permet la circonstance extrême, il fournit aussi les extrêmes ressources, et le Dieu de la croix sait, quand il veut, faire des héros.

ADDITIONS

Les Additions sont assez recommandées par le seul titre qui les propose et les explique; elles sont deux fois utiles, dit saint Ignace, pour mieux faire les Exercices et pour mieux trouver ce qu'on désire; en facilitant le travail elles assurent le succès. On doit les estimer comme une partie essentielle des Exercices, comme un trait caractéristique de l'œuvre de saint Ignace : il y a beaucoup de livres de retraites, il n'y a qu'un livre des Exercices, et les Additions distinguent celui-ci de tous les autres. Ce n'est pas assez d'assembler, ni même d'ordonner des matériaux pour un édifice, il faut encore les unir. Les méditations diverses sont ici encore des pierres, les Additions comme le ciment. La seule ordonnance des vérités forme déjà un ensemble qui satisfait la raison, mais leur union imprime un mouvement qui emporte la volonté.

Ces Additions du reste sont toutes prises dans la nature des choses et dans la nature de l'homme; elles servent à coordonner tous les moyens par rapport à la fin, à mettre en usage toutes les facultés de l'homme et toutes les parties du temps au profit de la méditation. Saint Ignace constant avec sa maxime, veut que le pénitent fasse tout ce qu'il peut, comme si tout dépendait de lui; puis, qu'il demande et qu'il espère comme si tout dépendait de Dieu. Quand on cherche avec cette énergie et cette industrie, on cherche avec succès.

Voilà pourquoi il tient tant aux Additions qu'il attribue l'insuccès des Méditations à l'incurie pour les

Additions, qu'il recommande de faire de la fidélité sur ce point le sujet de l'examen particulier, et qu'enfin lui-même prend un soin presque minutieux d'indiquer à chaque semaine les changements réclamés pour la circonstance.

Cependant la fidélité a sa mesure, ici comme ailleurs l'excès dégénère en défaut, et on conçoit que cette mesure n'est pas la même pour des natures diverses. Il y aura donc du plus ou du moins; il ne faut pas faire d'un moyen un obstacle, et pour être fidèle, cesser d'être libre.

C'est pour cette raison que pour le premier jour de la retraite, tant qu'on médite la vérité fondamentale, saint Ignace ne prescrit point encore de méthode, ne détermine point d'heures, et ne propose pas encore les Additions. L'âme pourrait être embarrassée par cet attirail; elle trouverait compliqué ce qui le lendemain lui paraîtra fort simple : d'abord elle s'acclimate dans la solitude, elle se familiarise avec la pensée, et quand elle est une fois dans son élément, on commence à lui fournir à la fois les matériaux et les instruments, les méthodes et les Additions.

Les cinq premières Additions se rapportent immédiatement à la méditation, suivant ces trois temps successifs, avant, pendant, et après; les cinq dernières portent plutôt sur les intervalles de temps libres entre les exercices du jour, et tendent à les harmoniser avec la méditation selon la nature du sujet; c'est cette seconde partie des Additions qui devra varier surtout à chaque semaine des Exercices.

La première Addition contient la préparation la plus éloignée. Saint Ignace veut qu'on prenne ses mesures

dès la veille pour le lendemain : l'oraison est une chose si sainte dans sa nature et si grande dans ses effets, qu'il estime qu'on n'en peut trop faire pour y disposer son âme. Donc, après le coucher et immédiatement avant le sommeil, pendant l'espace d'un *Ave Maria*, il faut penser à l'heure du lever et à l'exercice du matin, et résumer d'avance cette méditation en perspective.

Cette première Addition après le coucher, *post cubitum*, présuppose, comme on le voit, une autre préparation avant le coucher pour déterminer le sujet, et pour prévoir et fixer les points de la méditation. Notre saint ne le dit pas expressément, parce qu'il le dit assez implicitement, et parce que lui-même le pratique constamment : toutes ses méditations sont rédigées d'avance, et dans la troisième note pour la quatrième semaine, il écrit : *multum juvat conjecturare et definire puncta certo numero*.

Et pourquoi ne ferait-on pas pour l'audience de Dieu ce qu'on fait pour l'audience des hommes ? L'expérience montre assez que si l'on n'arrête pas ainsi dès le soir son sujet et son plan, le matin on passe et on perd son temps dans le ballottage et dans le vague.

Cela fait, après le coucher et immédiatement avant le sommeil, pendant un *Ave Maria*... En vérité saint Ignace est bien modéré ; cette Addition n'est que l'affaire d'une minute. Mais cette minute est d'une grande portée ; elle va d'abord influencer sur toute la nuit, puis elle contient toute l'heure d'oraison du matin.

Que de choses dans cette minute ! *Cogitare de horâ quâ surgere debeo*. Il faut d'abord penser à l'heure du lever. Ce petit mot n'est pas là sans cause. C'est une des industries de Notre Père que nous retrouvons à

l'époque de l'élection et encore au sujet des règles de tempérance, de prévoir et d'arrêter ce qu'il faut faire, *tempore tranquillo*, à l'heure du calme et du sens rassis, en dehors de l'occasion qui sollicite et incline la nature. Ainsi ce n'est pas au matin qu'il faut attendre pour fixer l'heure du lever, on risquerait fort d'être partial pour la paresse; mais dès le soir on doit par avance noter la limite, et ne la dépasser sous aucun prétexte. A la minute sonnante, *surgere debeo*, je dois me lever; je le dois à Dieu et à moi-même, puisque je l'ai promis et que je l'ai résolu.

Ensuite, *et ad quid*, il faut penser à ce qu'on va faire. Que de choses sous-entendues dans cet *ad quid*? Il y a je ne sais quoi d'emphatique dans cette réticence qui dit tout en ne disant rien. La foi sait le comprendre. Certes, si après le lever, on devait aller chez le roi, on saurait bien y penser.

Enfin *resumendo Exercitium*. Saint Ignace recommande de repasser l'Exercice qu'on vient de préparer et qu'on va faire, afin de prévenir les infidélités du souvenir et de prédisposer les facultés de l'âme. Confiée à la mémoire, la vérité va demeurer latente au fond du cœur, comme un feu qui couve sous la cendre : on s'endort dans une bonne pensée, *in pace dormiam et requiescam* (Ps. iv, 9). A notre insu le sommeil devient comme une pieuse veillée, *dormio et cor meum vigilat*; (Cant. v, 2) enfin après une nuit tranquille et pure, qui n'interrompt le travail que pour l'activer, on retrouve au matin la pensée de la veille. *Si memor fui tui super stratum meum, in matutinis meditabor in te*, (Ps. LVII, 7) et grâce à cette seule première Addition, la méditation est préparée et l'âme est prête elle-même.

La deuxième Addition renferme une seconde préparation moins éloignée : il ne s'agit plus de l'heure du sommeil, mais de l'heure du réveil. *Quando expergis-car...* Le texte doit se prendre à la lettre; quand je me réveille, non-seulement le matin pour l'heure du lever, mais encore dans la nuit même, à toute heure. Saint Ignace ne laisse pas l'âme, dès qu'elle est libre, se distraire et divaguer, mais il la ramène et la fixe à son sujet.

Il donne souvent à comprendre l'empire que la volonté doit conserver et exercer sur les pensées : nous ne pensons pas précisément ce que nous voulons, l'intelligence n'étant pas une faculté libre comme la volonté, mais nous pensons du moins à ce que nous voulons. Cette domination sur nos pensées est la plus haute et la plus belle, mais elle est aussi la plus difficile et la plus glorieuse : c'est la mortification de l'esprit bien supérieure à la mortification de la chair. C'est parce qu'on se dessaisit de cet empire qu'on s'évanouit en vaines et puériles pensées, qu'on s'égare dans les voies de l'imagination et de l'impression, qu'on pense à tout excepté à Dieu. Cette divagation habituelle hors de l'oraison enfante dans l'oraison même l'impuissance et l'ineptie. La seule observance des Additions serait bien propre à confirmer le règne de la volonté sur l'intelligence.

Non dando locum his vel illis cogitationibus... Cette expression fait image et indique bien le fait et le mode de notre liberté dans le for de la pensée. Il dépend de nous d'ouvrir ou de fermer la porte, d'accorder ou de refuser de la place, d'introduire ou d'éconduire. Et ne devons-nous pas être jaloux de ce droit incontestable et inalié-

nable? On ne peut pas nous l'ôter, mais voudrions-nous le perdre? Notre maison n'est pas ouverte à tout venant, à tous les importuns, à tous les intrigants; pourquoi notre âme serait-elle moins gardée que notre maison?

Statim advertere ad id quod sum contemplaturus...

Saint Ignace a compris la valeur et la vertu des prémices. Ainsi, *statim*, c'est aussitôt, avant tout, parce que les premières impressions laissent des distractions sur leurs traces, on est préoccupé à la lettre. Après tout saint Ignace ne demande rien de bien difficile, il ne s'agit pas de méditer avant de méditer, ni de penser avec méthode et suite, mais, comme il le dit lui-même, de tourner et de diriger son esprit du côté de la méditation, de prendre des idées et des sentiments conformes au sujet de la méditation afin de se mettre à l'unisson; ainsi, on accorde un instrument avant de jouer, et c'est en s'occupant de ces réflexions qu'on se lève et qu'on s'habille, *et inter has cogitationes vestibus me induere*. Notre Père a voulu joindre ici l'exemple au conseil, et on peut voir comment il revêt la pensée d'une image afin de la rendre plus sensible dans un moment où l'âme encore embarrassée serait peu capable de considérations abstraites.

Du reste cette deuxième Addition est évidemment une de celles dont la matière et la nature doit changer, *juxta subjectam materiam*, avec le sujet même des méditations; saint Ignace le dit d'avance, et il le répétera à chaque semaine.

Mais comme les deux comparaisons qu'il propose comme modèle, sont propres à produire déjà les sentiments conformes aux deux méditations qui vont suivre! On dirait un vestibule dans le style de l'édifice. Ainsi,

dans les Exercices il n'y a rien d'isolé, rien de heurté ; les choses se tiennent et s'amènent les unes les autres.

La troisième Addition contient la préparation la plus prochaine, c'est l'entrée même et l'introduction de l'âme : ici l'acte intérieur est accompagné d'un acte extérieur. Saint Ignace sait, comme il le rappelle plus d'une fois, que l'homme est un composé d'âme et de corps, *compositum animæ et corporis*, il ne sépare pas ce que le ciel a uni, parce que ainsi le veulent la nature des choses, le droit de Dieu et le besoin même de l'âme, et en conséquence il prescrit un cérémonial qui exprime et inspire à la fois le sentiment. Le corps, à sa manière, va prier et adorer.

A un ou deux pas de l'endroit où l'on va méditer, on se tient debout l'espace d'un *Pater*, l'âme élevée à Dieu qui nous regarde, et en sa présence on fait un acte de révérence ou d'humiliation.

Je ne sais dire ce qu'il y a de simple et de sublime dans ce préliminaire ; c'est digne de Dieu. L'esprit de foi a inspiré notre auteur. Ainsi avant de franchir le seuil de la prière, de mettre le pied dans la maison de Dieu, à un ou deux pas de distance, on s'arrête, on se recueille, on se compose ; on le ferait bien par étiquette à la porte d'un salon, pourquoi ne le ferait-on pas par religion à l'approche de Dieu ? Saint Ignace n'entend pas qu'on se familiarise avec les choses divines au point de passer brusquement du profane au sacré, de se jeter machinalement à genoux ; c'est un sans façon qui ne convient ni à Dieu, ni à nous. L'oubli des formes avec les hommes dénote un défaut de tact ; avec Dieu il découle d'un défaut de foi.

Cette attitude de l'homme en arrêt et en respect,

debout en avant de l'endroit où il va prier, exprime si bien le sentiment de circonstance, la réserve devant Dieu et l'élévation vers Dieu ! *Stabo elevatâ sursùm mente*. En effet à la même heure, l'âme elle-même est en haut. Tel est le début de toute prière : *Ascensio mentis in Deum*.

Comme dans la pensée de saint Ignace et dans la vérité, cette présence de Dieu et de l'âme est réciproque ! Dieu est avec nous, mais nous sommes aussi devant Dieu ; il n'est pas là indifférent, inattentif ou bien absorbé : *me respiciat*, non seulement il me voit, mais il me regarde, il se tourne presque pour me voir, selon le sens du mot, c'est-à-dire qu'il regarde avec attention et complaisance, comme s'il n'avait rien autre chose à voir.

Aussitôt alors, à cette vue on se prosterne pour rendre à Dieu ce qu'il mérite, et à nous-mêmes ce que nous méritons ; à Dieu l'adoration, à nous l'humiliation. Telle est donc la simultanéité et l'affinité des deux actes : nous adorons en nous humiliant, et en adorant nous nous humilions. Ainsi fait-on de l'humilité comme la clef de l'oraison,

La quatrième Addition est relative au temps même de l'oraison. Saint Ignace tout à l'heure si détaillé, presque minutieux dans les préparatifs, va paraître facile et presque large dans l'acte même.

C'est que l'activité de l'âme s'exerce surtout avant la méditation, et l'action de Dieu pendant : il faut de l'énergie et de l'industrie pour se disposer, puis il faut laisser quelque chose à la liberté de l'âme et tout à la liberté de Dieu. C'est bien là l'esprit de la quatrième Addition. Notre père ayant d'ailleurs donné les diverses méthodes va se borner à cet unique conseil.

Il dit donc que la posture du corps en soi est arbitraire et dès lors facultative : on peut contempler à genoux, prosterné, étendu, assis, ou debout ; ainsi Notre-Seigneur lui-même, selon l'occasion, priait-il tantôt la face contre terre, tantôt les yeux au ciel. Il faut que le corps lui-même au lieu d'être un obstacle, un embarras, devienne un moyen, et presque un véhicule. Par conséquent la posture, indifférente en soi, doit être relative à la fin qu'on se propose, *intendendo semper ad quærendum id quod volo*. Saint Ignace ne perd jamais de vue son objet, il le poursuit sans relâche et ramène tout à ses fins. Le corps lui-même devra y travailler à sa manière.

Pour la même raison il ajoute ici deux recommandations précieuses. D'abord si on trouve ce qu'on cherche à genoux ou prosterné, qu'on s'en tienne là. C'est évident. Pourquoi changer ? L'agitation du corps va déranger le repos de l'âme. On a trouvé une attitude où le corps ne gêne pas, mais plutôt favorise l'exercice de l'âme ; qu'on y reste.

Ensuite a-t-on trouvé ce qu'on veut dans un point de la méditation, qu'on y demeure sans s'inquiéter de passer outre, jusqu'à ce qu'on se soit satisfait. Cette seconde recommandation est au moral ce que la première est au physique. L'Esprit souffle où il veut, et quand il veut. L'âme n'a qu'à se livrer. Cette Addition est une conséquence de la deuxième annotation.

Le bon sens suffisait pour l'inspirer : à quoi bon chercher encore, quand on a trouvé ? C'est revenir en vain sur ses pas, c'est perdre du terrain et du temps ; il ne reste qu'à profiter. Un chercheur d'or, s'il vient à découvrir un riche dépôt, passe-t-il son chemin ? Non,

il s'arrête, il exploite, jusqu'à ce qu'il ait épuisé. Pourquoi faire la semaille encore, quand on peut déjà faire la récolte?

La cinquième Addition vient après l'exercice, et renferme une pratique infiniment utile pour toute âme, désireuse de bien faire; si seulement on savait se soumettre à cette révision finale, on profiterait de ses échecs autant que de ses succès, et on apprendrait à bien méditer, même en méditant mal.

Saint Ignace demande un quart d'heure d'examen après la méditation et sur la méditation même; du reste qu'on le fasse à son aise, assis ou en se promenant? qu'on se rende compte de la manière dont on s'est comporté, dont on a réussi. De deux choses l'une, ou bien on a échoué, ou bien on a réussi. Dans le premier cas, qu'on recherche la cause, qu'on se repente et qu'on se corrige; dans le deuxième, qu'on remercie Dieu et qu'une autre fois on procède de la même manière... Peut-on voir rien de plus simple, rien de plus pratique? Ah! si on prenait cette habitude, après un insuccès, après même une infidélité, de s'examiner, de se repentir et de se corriger; après un succès, de remercier Dieu, sans nous complaire en nous-mêmes, et de nous encourager avec la même grâce et par la même volonté d'obtenir un résultat toujours meilleur!

L'auteur des Exercices ne dit rien ici d'un pieux usage qu'il pratiqua cependant lui-même, et qu'il recommandait à ses fils, comme nous le savons par la tradition et par les fragments de ses mémoires intimes parvenus jusqu'à nous; c'est de prendre note des lumières plus vives et des inspirations plus saillantes, ou des bons désirs et résolutions généreuses. Une partie du quart d'heure

destiné à l'examen pourrait être employé à ce petit travail ; toutefois c'est une chose accessoire, et à laquelle il faut donner peu, parce qu'elle rapporte peu. C'est une marque de respect pour la grâce de Dieu, ce sera un moyen de réminiscence.

Les cinq dernières Additions ne concernent que médiatement la méditation ; elles sont surtout destinées soit à entretenir l'âme dans des pensées conformes au sujet du moment, soit à écarter les impressions étrangères ou inutiles. Saint Ignace veut faire moyen de tout afin que rien ne soit obstacle.

Ainsi *la sixième Addition* ordonne de repousser toute pensée, même bonne d'ailleurs, qui ne serait pas en harmonie avec l'objet actuel, et au contraire d'appeler et de retenir tous les sentiments qui lui seraient conformes. Saint Ignace a mis ici dans sa parole une énergie qui indique celle que nous devons mettre dans la pratique. *Nolle cogitare*. . . Ne pas vouloir penser . . . *sed tenere ante me velle me dolere*, mais bien poser devant moi, mettre en fait que je veux... *trahendo in memoriam*, traînant dans ma mémoire. Il était impossible d'énoncer avec plus de vigueur la violence qu'il faut savoir se faire au besoin, pour penser à ce qu'on doit.

La septième Addition produit absolument le même effet que la sixième *ad eundem effectum* ; la seule différence est quant à l'ordre des choses ; l'une est pour l'intérieur, l'autre pour l'extérieur. On se prive de toute la lumière du jour, comme on s'est privé de toute allégresse du ciel ; la lumière réjouit, et la nuit contriste l'homme. Il faudrait être bien bizarre pour trouver de la bizarrerie dans cette recommandation ; il faudrait

être bien philosophe pour oublier même qu'on est homme. Pour moi, j'admire la sagesse de saint Ignace comme j'aime sa suavité. Quelle admirable mesure ! Quelle heureuse adaptation des choses physiques aux choses spirituelles ! Comme il tient compte de tout et tire parti de tout, même de nos faiblesses et de notre dépendance du corps ! Et n'est-ce pas un fait, la nuit porte à la fois au recueillement et à la tristesse, du moins au sérieux. Il faut d'abord prendre l'homme comme il est, avant de le rendre comme il doit être, et faire ainsi conspirer la nature avant la grâce.

Après tout, saint Ignace limite cette recommandation, et il n'interdit la lumière que lorsqu'on peut fort bien s'en passer, *nisi* etc.

Les deux Annotations suivantes sont destinées à exclure les pensées distrayantes ou dissipantes par la garde fidèle des sens extérieurs, qui sont comme la porte de l'âme. Ainsi *la huitième* veut qu'on évite de rire et de parler sans nécessité ; *la neuvième* qu'on évite de regarder ça et là par curiosité. Si l'âme est habituellement dissipée, comment sera-t-elle actuellement unie à Dieu ? On recueille dans l'oraison ce qu'on a semé hors de l'oraison. L'inconséquence la plus commune, c'est de vouloir la fin sans les moyens, Saint Ignace n'a pas une pareille prétention, et la grande vertu de ses Exercices consiste surtout dans l'emploi fidèle, complet et soutenu des moyens pour la fin.

La dixième Addition peut être appelée un traité de la pénitence. On y trouve en germe tout ce qu'il faut savoir et faire.

Notre auteur donne d'abord une notion générale de la chose, avant de venir aux détails de la pratique, afin

que l'idée soit nette et juste, et la conduite fidèle et prudente.

La pénitence a deux parties distinctes et corrélatives. Elle se divise en deux, *dividitur in internam et externam*, par conséquent elle comprend la pénitence intérieure et la pénitence extérieure, absolument comme l'homme est un composé d'une âme et d'un corps, Ainsi la pénitence embrasserait l'homme entier, atteignant l'âme par la pénitence intérieure et le corps par la pénitence extérieure. On comprend assez immédiatement la complète justice de cette double sanction concourant à une satisfaction pleine et entière. C'est sans doute le cœur qui pèche, mais c'est avec et par le corps qu'il pèche; l'un est l'artisan, l'autre est du moins le complice.

Saint Ignace définit tour à tour ces deux parties de la pénitence qu'il vient de distinguer. La pénitence intérieure n'est autre que la contrition ou le repentir de ses péchés avec le ferme propos de ne plus pécher. Assurément cette définition est éminemment exacte. Le maître se rencontre si bien avec le concile de Trente qu'on croirait qu'il l'a copié, s'il n'avait pas écrit avant le concile même. Ainsi la contrition renferme avec le repentir pour le passé, le bon propos pour l'avenir : le repentir est déterminé dans son objet, le bon propos est illimité dans le sien. L'un porte sur les péchés qu'on a commis; l'autre s'étend à tous ceux qu'on pourrait commettre. La contrition ne serait pas surnaturelle, si la résolution n'était pas universelle.

Telle est la pénitence intérieure, telle est l'âme, la partie essentielle de la pénitence. Rien au monde ne peut y suppléer; personne, même au ciel, ne peut en

dispenser. Dès qu'on a été pécheur, il faut être repentant afin d'être pardonné.

La pénitence extérieure est définie : *castigatio de peccatis commissis*, la punition volontaire et personnelle des péchés commis.

Ainsi le veut l'éternelle justice à laquelle la conscience rend témoignage. Le péché fut un désordre, la punition le corrige et le remet dans l'ordre. Sous le règne de la Providence, le péché impuni serait le désordre en permanence, et alors cette seconde perturbation serait en quelque sorte pire que la première; car elle serait imputable non plus à l'homme seul, mais à Dieu lui-même. Le châtement est une rectification, et le désordre ainsi réparé comme un ornement de l'ordre. Eh ! bien, d'après une concession obtenue de la justice par la miséricorde, la pénitence volontaire peut prévenir et remplacer la punition obligée : l'homme prend en main la cause de Dieu contre l'homme même; par un prudent échange, il se charge de la vengeance et ne laisse plus à Dieu que le pardon.

Saint Ignace a mis entre ces deux parties de la pénitence un mot qui révèle assez le rapport qui les unit; la seconde est, dit-il, le fruit de la première, *fructus prioris*. Cette expression paraît être une réminiscence de cette parole de l'Évangile : *facite dignos fructus pœnitentiæ* (Luc. III, 8). Il y a donc entre la pénitence intérieure et la pénitence extérieure la relation qui existe entre la tige et le fruit; celle-ci est comme le produit naturel de celle-là. Si la première est réelle, elle sera pratique et féconde; la main punit quand le cœur se repent. Le monde ne voudrait point de cette logique : il comprend encore, dit-il, le repentir, mais il ne conçoit pas le

châtiment spontané, c'est-à-dire qu'il détache la conséquence de son principe et, dans sa partialité pusillanime, pour s'affranchir d'une nécessité qui lui répugne, il ne craint pas de contredire la raison avec la foi,

Saint Ignace énumère alors les principales manières de faire pénitence autour desquelles en effet toutes les autres peuvent se ranger, *præcipuè assumitur tribus modis*.

1. Dans la nourriture. Il pose ici les deux limites extrêmes entre lesquelles la pénitence peut s'exercer, la limite au-delà de laquelle elle commence, et la limite en deçà de laquelle elle finit; c'est comme le champ-clos de la pénitence.

Supprimer le superflu, ce n'est pas de la pénitence, mais de la tempérance seulement; celle-là commence plus loin, la pénitence retranche de ce qui est convenable. Là s'ouvre sa carrière, et elle se ferme à ce point, où le corps sujet de la pénitence viendrait à s'altérer, *dummodo non corrumpatur subjectum, nec sequatur infirmitas notabilis*, et en éprouverait une notable infirmité. Le surplus serait de l'imprudence, et l'excès serait un désordre qui ramènerait forcément à l'autre extrême. Certes la pénitence a bien assez d'espace. Saint Ignace ne dit pas qu'elle ne doive pas aller au-delà d'une gêne, d'une incommodité, mais d'une notable infirmité.

Encore pousse-t-il le plus possible à s'approcher de la seconde limite, *quò plus atque plus eò major et melior*. Plus on retranche, dit-il, mieux cela vaut. Dans sa pensée, la pénitence est d'autant meilleure qu'elle est plus grande. *Major et melior*.

Ne distinguant point la qualité et la quantité de la

nourriture, il comprend l'une et l'autre sous le coup de la pénitence.

2. Dans le sommeil au contraire, il sépare ces deux choses, la nature du coucher et la durée du repos. La règle n'est pas du tout la même par rapport à ces deux points : la pénitence peut sans inconvénient s'étendre sur le premier ; elle ne le peut presque pas sur le second.

Ainsi, quant à la nature du coucher, saint Ignace répète ce qu'il vient de dire à propos de la nourriture : il pose par delà la tempérance la limite où commence la pénitence : et en deçà de l'imprudence, la limite où elle s'arrête ; et ici encore il incline plutôt vers la seconde que vers la première. *Quo plus atque plus eo melius.*

Mais quant à la durée du sommeil, saint Ignace change la mesure, Il n'est pas partisan de la pénitence qui l'abrège : loin de la conseiller comme tout à l'heure, il en dissuade, *neque subtrahatur de somno convenienti*. L'expérience lui avait appris que la nature a d'impérieux besoins, et si on lui ravit ce qu'elle exige, elle se vengera en le reprenant avec usure. La veille habituelle amènera la torpeur ou l'impuissance, et la mauvaise nuit aura pour contre-partie la mauvaise journée.

Saint Ignace n'admet qu'une exception : si quelqu'un avait la vicieuse coutume de trop dormir, une soustraction servirait pour ramener à la modération, *ut perveniat ad medium*. Ce dernier conseil était une de ses industries ; nous la retrouvons dans les règles de tempérance, et dans les règles sur les scrupules. Quand on excède dans un sens, il veut qu'on s'incline dans le sens contraire, afin de trouver le milieu.

3. Quant aux macérations, il en détaille les espèces

variées, et en fixe aussi la mesure. Il semble plus commode et plus sûr, dit-il, de produire une douleur sensible qui afflige la chair sans pénétrer jusqu'aux os, de manière qu'il y ait souffrance et non infirmité, *inferat dolorem, non infirmitatem*.

Dans le fait, la pénitence doit mortifier, mais non tuer ni même blesser. De plus, la douleur sensible est bien suffisante pour l'objet, et elle est souvent plus aiguë qu'une blessure profonde.

Enfin, on peut la réitérer à son gré et sans dommage, tandis que l'autre réclamerait plutôt la relâche et le traitement.

Saint Ignace propose alors les effets du moins principaux de la pénitence extérieure; elle se pratique surtout pour trois fins, *præcipuè ad tres effectus*. Il y a sans doute bien d'autres intentions qu'on peut avoir et d'autres avantages qu'on peut obtenir, mais il procède par grands traits.

— *Ad satisfactionem de peccatis præteritis*. C'est un acte de haute justice; c'est une satisfaction due à l'âme et surtout à Dieu. L'âme entraînée dans la chute du corps, se relève indignée et se venge sur le corps lui-même; elle le punit comme un esclave rebelle, et elle se punit en lui d'avoir trempé dans sa révolte. La pénitence est une représaille de l'esprit contre la chair. Mais c'est surtout la cause de Dieu qu'on prend en main : sa justice armée pour sa gloire réclame une réparation du péché par la peine; l'homme devient partie double par la pénitence; il condamne et punit comme s'il était juge, il s'exécute lui-même parce qu'il est coupable. Ainsi la pénitence est la restitution d'une dette, la translation d'une peine, une prudente antici-

pation qui acquitte, la réhabilitation de Dieu dans ses droits et de l'homme dans son devoir.

— *Ad vincendum seipsum*. C'est donc un acte de glorieux courage, une victoire couronnée d'une conquête. Ah ! ils n'ont pas compris la pénitence, ceux que ce seul nom effarouche comme si la chose devait les dégrader. Ce sont les sensuels qui sont les battus ; les pénitents seuls sont les vainqueurs. Certes rien n'est plus digne de l'homme que d'être roi de lui-même. mais la royauté de l'âme n'est qu'à la condition de la victoire.

Il ne s'agit pas ici d'une gloire vaine et stérile ; le résultat sera la domination de l'âme sur le corps, de la raison sur la sensualité, *ut sensualitas obediat rationi*, et alors cet empire établi, toutes les parties inférieures sont plus subordonnées aux parties supérieures, *et omnes partes inferiores magis subjectæ superioribus*. La pénitence introduit l'ordre et la paix dans l'homme ; elle met chaque chose à sa place, elle comprime les convoitises, favorise les vertus, refoule la chair, élève l'esprit ; *vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris*. Ainsi la pénitence extérieure fraie la voie à la mortification extérieure.

— *Ad quærendum et inveniendum aliquam gratiam*, De plus c'est un acte de vraie sagesse. Par la prière on obtient, par la pénitence on achète : d'avance on verse le prix de la grâce et on est payé comptant. Toute grâce pour soi et pour les autres peut être cherchée et trouvée à cette condition, en apparence onéreuse, en vérité toute miséricordieuse. La grâce nous en devient plus chère, quand elle nous a plus coûté, quand elle est comme le fruit de notre labeur, et la palme de notre victoire.

Dans les règles du discernement des esprits, saint Ignace recommande de racheter par la pénitence la joie évanouie. Chose étrange ! Dans le monde, on ne fait pas pénitence pour ne pas devenir triste ; ici on la fait pour ne plus l'être et pour redevenir joyeux. La pénitence n'est donc pénible que pour ceux qui ne la connaissent pas, parce qu'ils ne la font pas. Cette racine amère nourrit un fruit savoureux ; si on sème dans les larmes, on récolte dans l'allégresse. C'est un fait : l'âme pénitente est joyeuse ; elle trouve plus de bonheur à se repentir qu'elle n'en trouva jadis à pécher ; elle goûte plus de contentement dans le sacrifice que les autres dans la puissance ; elle possède la sécurité, la liberté, la paix.

Saint Ignace donne enfin un conseil pour la pratique, une industrie pour que chacun trouve la mesure qu'il doit adopter. *Sæpe prodest*, il est souvent à propos de faire quelques changements et quelques interruptions dans la pénitence, afin de rencontrer par ces essais ou tentatives la quantité qui nous convient.

D'abord les uns ont besoin de faire plus, les autres de faire moins. La mesure est ici relative, proportionnée à la grâce et à la nature de chacun. Aussi ne faut-il pas juger les autres d'après soi, ni soi-même d'après les autres. *Aliquibus convenit plus et aliis minus*. Chacun doit donc ici chercher pour son propre compte.

Or il est facile de se méprendre. Souvent on supprime la pénitence par amour sensuel et par un jugement erroné de l'impuissance du corps ; quelquefois on excède par présomption.

Sans doute le défaut est bien plus commun que l'excès, *sæpè aliquando* ; mais enfin il s'agit d'éviter

l'un et l'autre. Eh ! bien, à la faveur de ces alternatives, d'abord on s'éprouve soi-même, puis Dieu nous éclaire et nous fixe. La parole de l'auteur est ici charmante de simplicité et d'onction ; Dieu Notre-Seigneur qui connaît notre nature infiniment mieux que nous, donne à chacun de sentir ce qui lui convient. Voilà bien indiquées ces deux règles de conduite auxquelles il ramène toujours la raison basée sur l'expérience et l'onction intérieure de la grâce.

Il ne faut pas omettre un souvenir du Calvaire que saint Ignace a introduit en passant. Par la pénitence, on peut obtenir la compassion pour les souffrances et les tristesses de Notre-Seigneur dans sa passion. Que dis-je ? on possède déjà, puisqu'on l'exerce, cette vraie compassion qui consiste dans la communauté de la douleur. Et n'est-ce pas aussi la pensée de l'Eglise quand elle nous initie à la passion de Notre-Seigneur par la pénitence ? A l'extrémité du carême se dresse la croix, et aussitôt après s'entr'ouvre la gloire. La pénitence est adoucie par l'amour et embellie par l'espérance.

III

DEUXIÈME SEMAINE

LE RÈGNE

Saint Ignace avait jeté un fondement au commencement de la première semaine; il élève un vestibule au commencement de la deuxième. Ne dirait-on pas un pavillon de grand style qui se détache en saillie à l'entrée d'un palais? Il faut passer par là avant d'entrer. Car, encore une fois, ce portique est construit en dehors de l'œuvre. Ce n'est qu'au delà du Règne de Jésus-Christ qu'on se met à compter la série des jours de la deuxième semaine; c'est comme la vigile de la première journée.

Une des merveilles de ce petit livre des Exercices, où il y en a tant, c'est sans doute la parfaite jointure des parties, qui s'adaptent en se succédant les unes aux autres, qui s'appellent et se répondent, se préparent et se complètent. En voyant tant d'unité dans la multiplicité, des détails si bien perdus dans un tout si bien distribué, on reconnaît au premier coup d'œil une œuvre d'un seul jet, non pas une combinaison de l'esprit, mais une création du génie, si ce n'est une inspiration de Dieu. Il en résulte non pas seulement une harmonie, mais encore une énergie d'ensemble, d'autant plus puissante qu'elle est plus douce. Il n'y a rien de précipité ni d'exagéré; on ne voit point de lacune, on ne sent point de secousse. Ce qui précède contient ce qui suit; ce qui suit développe ce qui précède; là, c'est le principe, ici la conséquence, là c'est un prélude, ici

le complément. Ainsi l'âme est-elle à la fois dirigée, pressée et comme portée par le cours même des choses; elle va droit, avance toujours et se trouve au but sans avoir connu la route, presque sans avoir senti la marche. Elle a progressé peu à peu, à mesure que les Exercices progressent; et préparée par une vertu latente, mais toujours croissante, bientôt elle peut porter ce qu'elle ne pouvait naguère, et elle le peut parce qu'elle le veut.

D'ailleurs on ne lui demandera plus tard que ce qu'elle accepte d'avance. Toutes les conséquences ne sont-elles pas en germe dans le principe? Le principe a passé et les conséquences avec lui. On ne peut pas les récuser sans se contredire, sans mentir à sa raison et démentir son cœur. Loin d'être effrayée à l'heure de l'élection de toutes les conditions requises pour cet acte décisif, l'âme ne sera pas surprise; à son insu, elle a rassemblé tous les matériaux, placé les pierres d'attente pour cet édifice qui doit être une maison d'éternité. On se contentera de lui rappeler alors ce qu'elle a compris et résolu dans la considération sur la fin de l'homme, et ce qu'elle a senti et compris dans la méditation sur le Règne de Jésus-Christ. On ne lui demande rien de plus; seulement on descend du général au particulier, on conclut du principe aux conséquences, des résolutions à l'exécution.

Et toutefois bien que tout soit ainsi préparé dans les Exercices par celui qui les donne, tout reste imprévu pour celui qui les fait. Saint Ignace unit à un rare degré la simplicité et la prudence, la franchise et la réserve. Observant lui-même ce qu'il recommande dans l'annotation onzième, *nihil sciat eorum quæ factururus*

est, il dit son dernier mot dès le commencement, mais il le dit de manière à ce qu'on ne le comprenne qu'à la fin. En évitant l'indiscrétion qui effarouche, il ménage habilement les insinuations qui prédisposent et les surprises qui intéressent. On dirait dans les Exercices que toutes les choses qui se succèdent sont toujours anciennes et toujours nouvelles; elles sont anciennes, car on les avait vaguement pressenties dans leur principe; elles sont nouvelles, car on ne les avait pas encore nettement découvertes en elles-mêmes.

Les deux méditations sur la fin de l'homme et sur le Règne de Jésus-Christ sont évidemment les pièces principales et comme les maîtresses roues dans le mécanisme général des Exercices; elles fonctionnent à part, mais à la fois, et impriment le mouvement au reste. On ne les remplace point l'une par l'autre, on les ajoute l'une à l'autre; chacune d'elles est nécessaire, mais insuffisante; travaillant ensemble dans des plans divers, elles fourniront tous les éléments de l'élection, son double objet, les préceptes ou les conseils, et son double motif, la saine raison ou un généreux amour.

Si l'on compare d'ailleurs ces deux méditations initiales de la première et de la deuxième semaine, on trouvera comment elles diffèrent. Saint Ignace a nommé l'une le Fondement, parce qu'en effet tout porte sur elle; il n'a point nommé l'autre, mais nous l'avons appelée un vestibule, parce que c'est par là qu'on entre, c'est là qu'on se prépare, et presque tout dépend d'elle; l'entrée décidera de l'issue.

Là, c'est de la pure philosophie, ici c'est le pur christianisme. Dans l'une, la Genèse en main, on médite le plan de la création, on ne voit que Dieu seul

au commencement et à la fin; dans l'autre, l'Évangile sous les yeux, on étudie le plan de la rédemption. On ne voit plus que Jésus-Christ. Celle-là ne s'adressait qu'à l'esprit, celle-ci ne s'adresse qu'au cœur. Dans la méditation sur le Règne de Jésus-Christ on exige beaucoup plus que dans la méditation sur la fin de l'homme, mais on exige bien mieux; on ne prend plus le ton impératif, mais un accent persuasif; on demande au cœur et c'est le cœur qui commande seul.

On conçoit d'ailleurs la dignité d'un pareil début. N'est-ce pas une magnifique entrée en matière? Sur le frontispice de la deuxième semaine on lit cette inscription : *De Regno Christi*. Sans doute entre le commencement et la suite il y aura bientôt un de ces contrastes saisissants si familiers à l'Évangile, la majesté unie à la simplicité, la gloire dans l'humiliation, en un mot le titre royal arboré sur la croix. Toujours est-il que ce mot est le plus vrai qu'il y ait au monde; ce qui est écrit est écrit, non de la main de Pilate, mais de la main de Dieu. Oui, Jésus-Christ est roi; on le croit, parce qu'il l'a dit; on le sait, parce que tout le prouve; un jour on le verra parce qu'il le montrera au monde, revenant en roi, quand il viendra comme juge. Jésus-Christ est si bien roi que tous ses sujets deviennent des rois avec lui. Quoi de plus attrayant que ce titre de la deuxième semaine! Qui ne voudrait entrer dans ce royaume, vivre sous un tel règne, militer avec un pareil monarque?

Dans la note ajoutée au titre, saint Ignace indique de plus l'objet propre et le but tout spécial de cette méditation destinée à inaugurer la deuxième semaine. Il semble que nous avons bien saisi sa pensée; cet

exercice va servir d'introduction et de préparation. *Vocatio regis temporalis juvat ad contemplandam vitam regis æternalis*. Désormais, sortant de la vie purgative, nous entrons dans la vie illuminative, au lieu de nous replier sur nous-mêmes, pour nous examiner encore, nous nous tournons vers Jésus-Christ pour le contempler enfin, et tel sera désormais l'unique objet de la deuxième, de la troisième et même de la quatrième semaine. Eh ! bien, *juvat ad contemplandam vitam*, le vrai but de ce premier exercice, c'est de nous aider dans cette grande et sainte étude. Avant d'en venir aux détails et d'entamer la longue série des faits divins, c'est comme une vue d'ensemble, un aperçu général de ce que nous allons voir et de ce que nous devons sentir.

Ce premier mot de la phrase *vocatio*, un appel, n'est pas mis au hasard. D'abord, il exprime parfaitement le sujet même et le fonds de l'exercice qui ne sera qu'une comparaison entre l'appel d'un roi et l'appel d'un Dieu. De plus, il insinue déjà, sans toutefois l'énoncer encore, qu'il y aura sans doute aussi pour l'âme un appel quelconque de Jésus-Christ, et dès lors qu'il y aura bientôt lieu pour elle de faire une élection. Mais ce n'est encore qu'un mot jeté en avant : l'heure n'est pas venue d'en dire davantage. Il semble qu'il y aurait dans la phrase une correspondance plus symétrique si saint Ignace avait mis *ad audiendam vocationem* au lieu de *ad contemplandam vitam*. Il y aurait, en effet, plus de similitude dans les mots, mais il y aurait moins de vérité dans les choses. Jésus-Christ appelle moins par sa voix que par sa vie ; il marche lui-même et c'est ainsi qu'il attire. La vocation jaillit en quelque sorte de

la contemplation ; l'œil regarde, le cœur parle, et cette parole du cœur c'est la vocation de Dieu.

L'antithèse frappante entre ce roi corporel et le roi éternel annonce assez que la ressemblance sera pleine d'inégalités. Vainement on embellit les propositions de ce monde, au point même de les rendre chimériques, la réalité vaincra toutes les suppositions, et Jésus-Christ l'emportera autant que le ciel s'élève au-dessus de la terre et que l'éternité se prolonge au delà du temps.

Enfin saint Ignace assigne pour cette méditation préparatoire un jour intermédiaire entre la première et la deuxième semaine, lequel par conséquent ne fait partie, ni de l'une, ni de l'autre ; la veille était la clôture de la première, le lendemain sera l'ouverture de la deuxième. Il prescrit de faire cet exercice deux fois, d'abord le matin au lever, ensuite ou avant midi ou vers le soir. Il n'y a donc que deux exercices dans cette journée. C'est donc à la fois une transition et un congé. Mais que le temps est bien employé ! Que ce repos est fécond ! Que ces heures de vacances sont pleines ! Le cœur se délasse en se dilatant ; il s'ouvre et Jésus y entre comme un roi. L'âme chrétienne semble dire *Veni Domine Jesu* et Jésus-Christ semble répondre : *Etiam venio cito* (Apoc. xxii, 20.)

Le premier prélude destiné à nous introduire et à nous poser en esprit sur le terrain même du sujet n'est ici qu'une réminiscence d'un fait évangélique, ou plutôt c'est la vue de ce fait comme présent encore et en effet permanent toujours : *videre visu imaginationis*. Notre Seigneur parcourt la Judée, les villes et les campagnes, prêchant à tous ; quelle mise en scène tout d'abord ! Jésus-Christ lui-même prend l'initiative en

passant et entre en campagne. Assurément ce prélude simplement historique est à la fois un magnifique spectacle et un merveilleux préparatif.

Dans le deuxième prélude on demande à l'ordinaire la grâce qu'on veut; car ce sont là deux conditions pour l'obtenir : nous avons à la demander et à la vouloir nous-mêmes.

Or quelle sera la grâce du moment? Dans cet Exercice préliminaire où tout va être déjà préparé sans être encore spécifié, on ne peut demander, on ne peut vouloir qu'une grâce générale, d'où découleront en leur temps toutes les grâces particulières : ce sera la docilité du cœur à l'appel de Dieu. Il faudra pour cela une lumière et une force : d'abord entendre l'appel, enfin le suivre.

Et d'abord pour entendre, mais il suffit de ne pas être sourd ou mieux encore de ne pas faire le sourd : *ut ne sim surdus ad vocationem*. Cette expression est sans doute un souvenir de cette phrase du Roi-Prophète : *Hodie si vocem ejus audieritis nolite obdurare corda vestra* (Ps. xciv, 8). Il en est qui s'étourdissent pour ne pas entendre, il en est qui s'endurcissent pour ne pas écouter, *ad ejus vocationem*. Et c'est le Sauveur, et c'est le Seigneur qui appelle, quelle indécence! Et quelle imprudence! Cette surdité du cœur est volontaire au moins dans sa cause, car si notre cœur n'a pas la grâce d'entendre, il l'a du moins pour prier, et celui qui ouvre la bouche à la prière ouvre aussi son cœur à la grâce. *Ad ejus vocationem*. Saint Ignace insinue la chose avec le mot des Exercices. Il y aura un appel de Dieu, une vocation quelconque. L'âme ne peut encore rien préjuger, il suffit qu'elle soit préparée à tout.

Mais il ne suffit pas d'entendre l'appel, il faut surtout le suivre et la volonté aura besoin de force comme l'intelligence a eu besoin de lumière... *promptus ac diligens*; ce sont les deux caractères de la vraie docilité prompte et généreuse, sans retard et sans réserve; *ecce ego quia vocasti me* (I Reg. III, 9). Ce n'est pas ce que voudrait la nature, mais c'est ce que veut la grâce. Certes un Dieu le mérite : *ad explendam ejus sanctissimam voluntatem*. Il ne peut encore être question que de cette préparation du cœur générale et lointaine. La volonté de Dieu n'est pas encore connue, mais elle va l'être, et, en attendant, c'est assez de l'accepter et de l'embrasser d'avance. Et comment ne le ferait-on pas quand on sait qu'elle est très sainte, donc très sage et très bonne, *sanctissimam*?

Dans cette méditation il y a deux parties : l'exposition d'abord, puis l'application d'une parabole.

I. — *Exposition d'une parabole*. — Saint Ignace, afin de faire mieux comprendre et accepter l'appel divin a imaginé une espèce de parabole. Et si l'on demandait : à quoi bon à pareille heure et en pareil sujet cet apologue qui après tout n'est qu'une chimère? Je demanderais à mon tour : pourquoi donc ces paraboles dans l'Évangile? Quel besoin la vérité a-t-elle de fable?

Mais ici la supposition, vraiment chimérique, n'a pas seulement un effet de clarté mais encore un résultat d'efficacité; il en sortira ce qu'on appelle en logique un argument *a fortiori*; saint Ignace a cherché partout un terme de comparaison avec Notre Seigneur et il n'en a trouvé nulle part; il n'a rencontré que des contrastes. Alors il s'est mis à en fabriquer un pour le besoin de la cause. Il l'a fait comme il l'a voulu et l'a embelli comme

il a pu, et alors il a posé cet être d'imagination en regard avec Notre Seigneur. Eh bien, il a beau faire; entre son roi temporel et le roi éternel il y a encore toute la différence et toute la distance qui se trouvent entre leurs qualifications respectives, entre le temps et l'éternité, entre le fini et l'infini, Et cependant qu'il y a loin des conditions chimériques de notre parabole aux conditions réelles de ce monde! Et cependant que ne fait-on pas pour ce monde? *A fortiori* que ne doit-on pas faire pour Jésus-Christ?

La première partie compte trois points. On pourrait ici distinguer les trois points ordinaires dans les contemplations; les personnes, les paroles et les actes. Ou encore : on produit le chef de l'expédition, ensuite on donne le texte de la proclamation, enfin on assiste, on prend part même à la délibération. Il suffira d'ajouter au texte que saint Ignace a pris la peine de composer lui-même quelques notes explicatives.

Proponere ob oculos regem humanum. A propos de ce type de convention, de ce roi humain, pour qu'il puisse soutenir quelque peu la comparaison, il faut sans doute supposer non-seulement qu'il a été divinement élu et institué, comme saint Ignace le dit expressément, *divinitus electum*, par conséquent ayant un droit sacré au respect et à la soumission, mais encore on doit sous-entendre que cette expédition a été divinement conçue et ordonnée, que chacun d'ailleurs des volontaires est sûr d'avance de vaincre, de survivre à la victoire, et d'obtenir la récompense... Sans doute encore une fois tout cela est purement chimérique, complètement introuvable en ce monde.

Les deux termes énoncés : *Reverentiam exhibent et*

obediunt ne sont pas ici sans à propos : ce sont précisément ceux qui le furent déjà dans le fondement, *reverentiam exhibeat, serviat*. C'est ce que l'homme créé doit à son Créateur et Seigneur. Quelle condescendance dans le maître qui propose seulement ce qu'il pourrait imposer ! Et quelle obligation nouvelle pour le serviteur auquel on laisse le droit d'offrir ce qu'il a le devoir de donner !

Suit le texte même de la proclamation. En voici le titre significatif : *rex ad omnes suos*. Les deux derniers mots portent sur tous, et emportent tout. Nul n'est excepté : *omnes*, et nul ne peut s'excuser : *suos*,

Quant à la teneur de l'acte royal, il y a trois articles — d'abord le projet et le but de l'expédition. — *Mea voluntas* — Pour lui donner un caractère sacré qui stimule les consciences autant que les courages, saint Ignace suppose que d'une part les sujets de ce roi sont chrétiens, *omnes homines christiani*, et de l'autre que ses ennemis sont des infidèles, *universam terram infidelium*. La guerre sera donc une croisade. On ne combattrà que pour Dieu et on ne vaincra que pour sauver. — Ensuite les conditions de la campagne. — Ici, saint Ignace ne fait pour ainsi dire que répéter mot à mot le fameux appel de Notre Seigneur lui-même : *Si quis vult post me venire*. (Matt. xvi, 24.) Ainsi, *qui voluerit mecum venire*. Celui qui voudra ! Donc il appelle tous les volontaires et rien que les volontaires ; mais quel honneur à la fois et quel bonheur dans ce *venire mecum* ! Quant aux conditions, elles sont d'avance franchement et nettement posées. On ne peut pas surprendre ; comme on ne prétend pas séduire les simples, on ne craint pas d'effaroucher les délicats et dès le premier mot on

donne le dernier. Chacun s'engagera donc avec pleine connaissance de cause. Telle est même ici la candeur du langage que le labeur sera proposé avant la récompense, et la croix avant le ciel ; sous ce rapport encore notre parabole est bien loin de l'histoire assurément, et ce n'est pas là la langue que parle le monde.

Du reste ces conditions n'admettent ni exceptions, ni excuses, et ce n'est pas sans cause que ce mot fatal *debet* est répété avec insistance. Mais d'un autre côté, si elles paraissent rigoureuses comme elles sont adoucies par cette clause répétée deux fois : *quò ego, ut ego!* Le roi partagera en tout la fortune de ses sujets : le premier à la peine, le premier au danger.

Enfin, pour la récompense, qu'on pèse bien tous ces mots : *ut*, afin que : c'est en effet la fin qu'on nous promet et que nous nous proposons, fin qui est à la fois le terme et le prix des labeurs. *Ita*, ainsi... En effet c'est le moyen, le moyen sûr mais unique ; il n'est pas d'autre voie que la voie triomphale. C'est mot à mot de l'Evangile, *pati... et ità intrare* (Luc. xxiv, 26.) *Dein* ensuite, tel est l'ordre de la Providence et de la grâce, et sans doute aussi de la raison ; après le combat, la victoire, après le mérite, la couronne. *Particeps mecum*. C'est logique sans doute. Mais quoi de plus attrayant ? Quelle espérance ! La récompense est doublée par le seul fait : le sujet partage avec son roi.

Enfin, *sicut*, en proportion. Voilà qui est encore parfaitement juste. Mais quel stimulant pour les volontaires ! Il n'y aura point de privilégiés, ni de disgraciés. Au jour de la justice distributive, à chacun selon son courage. Il y aura des degrés dans la générosité, eh

bien, il y en aura de correspondants dans la récompense; c'est à chacun de faire sa fortune.

Sicut. Ce petit mot jeté là en avant laisse deviner déjà *excellentiore viam*, une voie nouvelle plus excellente qui va s'entr'ouvrir bientôt.

La réponse à l'appel. — Saint Ignace avait donné le texte même de la proclamation. Il ne donne pas la teneur de la réponse; qu'en est-il besoin? N'est-elle pas faite d'avance? Ou plutôt, c'est à chacun de s'expliquer, d'accepter et d'offrir selon la mesure de son cœur. On semble nous faire nous-mêmes juges de la question, comme si elle n'allait pas nous devenir personnelle. Supposez donc un roi si libéral et si humain d'une part, et de l'autre de bons sujets : *quid respondere debeant?* Dites-le pour eux; tout à l'heure vous l'aurez dit pour vous-même, sans doute, on peut, on doit le prévoir; il y aura des nuances et même des mesures diverses dans l'acceptation; mais un refus proprement dit ne paraît presque pas possible, et certes un sujet réfractaire mériterait d'être honni du monde entier, comme un félon et un lâche, *dignus qui vituperaretur ab universo mundo... Perversus et ignavus miles*. Assurément il en serait ainsi dans l'hypothèse de notre parabole. Pourquoi faut-il qu'on ait une balance pour le monde et une autre pour Dieu?

I. — *Application de la parabole.* — Il y a ici trois points comme dans la première partie, et cependant les uns ne correspondent pas avec les autres, ainsi le premier point de la deuxième partie à lui seul comprend déjà deux points de la deuxième partie; le deuxième répond au troisième et le troisième enfin vient par surcroît. Saint Ignace a-t-il remarqué qu'il manquait

un peu à la symétrie? C'est possible, c'est même probable; mais il a fait exprès d'y manquer, et il avait pour cela des raisons très plausibles.

1^{er} POINT. — Et d'abord à la parabole succède soudain la réalité, à la place de ce roi temporel apparaît enfin Jésus-Christ Notre Seigneur ce roi éternel. Et à raison de ces qualités si diverses ou plutôt si opposées *quanto magis...* Quel argument *a fortiori* en faveur de ce dernier! Entre eux deux il y a la disproportion de l'infini! Mais quoi! On accepterait le monde tel que nous l'avons supposé, on l'accepte même comme il est, et on n'accepterait pas Notre Seigneur! Du reste la proclamation nouvelle est conçue dans les mêmes termes que la première. Mais à qui est-elle adressée? *Universum mundum et unumquemque in particulari vocat.* Certes voilà qui est bien digne de remarque. Il est donc vrai que Notre Seigneur appelle tout le monde en général et même chacun en particulier. Dans un sens, la vocation non pas aux préceptes seulement, mais encore aux conseils, n'est donc pas un fait exceptionnel, mais c'est la condition commune. Dans le vrai l'Evangile est écrit pour tous et ouvert à tous, et Notre Seigneur n'a fait mystère à personne de ses conseils non plus que de ses préceptes. Cependant tous ne comprennent pas, *non omnes capiunt verbum istud sed quibus datum est.* (Matt. XIX, 11.) En sus de cette vocation générale, il en est une autre mystérieuse et toute personnelle qui la révèle et qui l'applique. A tous il est donné d'entendre la proclamation divine, la promulgation des préceptes et des conseils. Mais comprend qui peut, *qui potest capere capiat.* Les élus sont appelés ici par leur nom.

II^e POINT. — Le second point, avons-nous dit, répond au troisième de la première partie. On en appelle seulement à la raison, au bon sens, réservant la volonté, le cœur pour quelque chose de mieux, *omnes qui habuerint judicium et rationem offerent se totos ad laborem*. Certes, s'offrir tout entier au travail, c'est bien; pour cela il ne faut pourtant que du bon sens; que feront donc ceux qui ont du cœur?

III^e POINT. — C'est ici que saint Ignace introduit tout à coup un nouvel élément dans la question, lequel désormais tiendra tant de place dans les Exercices, comme il a tant de portée dans la vie. Nous avons seulement remarqué une insinuation dans la première partie. Mais du reste la chose est si bien amenée à son temps et à son lieu, cette conséquence ultérieure jaillit si naturellement des prémisses qu'on y arrive comme de soi-même. Tout à l'heure la raison était satisfaite et maintenant le cœur est content. C'est à peine si on s'aperçoit que ce troisième point n'a pas son pendant puisqu'il dépasse le troisième point de la parabole. En effet saint Ignace a jugé bon de le mettre à part afin de distinguer mieux la voie des conseils de la voie des préceptes. A l'appel de Jésus-Christ il y a deux réponses possibles et il n'y en a que deux (car le refus serait pure folie), celle du bon sens et celle des bons cœurs.

Mais pouvait-on présenter la perfection évangélique d'une manière plus vraie et à la fois plus attrayante? C'est une question seulement d'amour et d'honneur. Ici on ne s'adresse plus au commun, au gros de l'armée, on prend à partie les braves des braves et voici en quels termes on les provoque :

D'abord, *ii qui volent*, ceux qui voudront. Moins que jamais on ne force personne, on interroge seulement les cœurs; c'est à chacun, avant de répondre, de se consulter soi-même.

Magis affici erga Christum et insignes se exhibere in omni servitio sui Regis æterni ac Domini universalis. Qui veut s'affectionner davantage? Qui veut se signaler davantage? Voilà pour le cœur le double motif : et l'amour et l'honneur.

Il y a ici deux belles expressions singulièrement adoptées par saint Ignace : *affici*, s'affectionner, cela veut dire un amour tout à fait personnel, qui attache notre personne à la personne même de Jésus-Christ. *Insignes se habere*, à la lettre, se signaler, se distinguer, sortir du commun. Généreuse ambition de cette gloire divine qui deviendra notre gloire éternelle!

Quel stimulant enfin après deux grands mobiles, dans chacun de ces deux mots qu'on peut méditer selon la deuxième manière de prier! Qu'on remarque surtout cette expression : *in omni servitio*. Ce n'est pas sur un seul point, c'est sur toute la ligne qu'on se signale. Il ne s'agit pas de faire de grandes choses, mais d'avoir un grand cœur : dès qu'on est dévoué, on devient éminent. ↓

Eh! bien, que faut-il donc? Et que peut-on ajouter à cette préparation du cœur, *offerent se totos ad laborem*? Le voici. Sans doute, dans cette préparation, il y a une acceptation sérieuse et suffisante. Mais c'est encore là un rôle passif et comme expectant; qu'on se mette à l'actif *agere*, et qu'on prenne l'initiative et l'offensive contre soi-même, *agere contrà*. Au lieu d'attendre l'ennemi, on va au-devant; au lieu de se défendre, on attaque; non content de résister, on pro-

voque; non seulement, on n'est pas vaincu, mais on est vainqueur. Du reste en spiritualité, comme à la guerre, ce parti n'est pas seulement le plus brave et le plus glorieux, c'est aussi le plus facile et le plus sûr.

Contrà suam propriam sensualitatem et contrà suum amorem carnalem et mundanum. Saint Ignace ne fait ici qu'expliquer et développer *l'abneget semetipsum* de l'Evangile. Voici, en effet, les éléments de ce moi à abdiquer, il y a comme une seule racine et deux rejets, un même fonds d'où sortent deux variétés. *Suam propriam sensualitatem.* L'amour-propre est le fond même de toute nature humaine; et c'est de cette source que jaillissent deux autres amours, *amorem carnalem et mundanum*, la sensualité et la vanité. Aller contre, *agere contrà*, cette double inclination de la nature penchée par l'amour propre, c'est adopter, non pas en théorie, mais en pratique la mortification et l'humiliation, c'est à la lettre se renoncer soi-même.

Or, ajoute notre saint, *oblationes facient majoris æstimationis et majoris momenti.* On ne saurait faire d'offrande qui ait à la fois et plus de valeur devant Dieu et plus de portée pour nous-mêmes. Oui, celle-là enfin suffit à contenter Dieu et à nous sanctifier.

Saint Ignace au lieu de nous prescrire seulement un colloque à la fin de cette méditation, comme il ne manque jamais de le faire à la fin de chaque Exercice, a voulu en composer un lui-même et c'est l'unique exemple, avec le *Suscipe* final, que nous trouvons dans les Exercices. Le colloque ne sera naturellement autre chose que la formule d'oblation de soi-même dans le sens du troisième point.

Apparaissent d'abord sur la scène les deux personnes

intéressées, et celle qui reçoit et celle qui offre : la première est désignée par ce grand titre qui surtout oblige, *Domine*, Seigneur, et comme escortée par ces deux attributs qui surtout nous pressent, *æterne Domine rerum omnium*, Seigneur éternel et universel. Et le tout est précédé de cette exclamation initiale : *o !* comme d'une explosion du cœur ; car c'est ici le cœur qui parle.

Quand à la seconde, elle se nomme elle-même, *ego*, moi, et tout est dit. Il n'y a rien à en ôter et rien non plus à y ajouter. Moi, dans mon intégrité, et aussi, dans ma nullité.

Voici maintenant énoncé l'acte qui va se passer, *facio meam oblationem*, c'est-à-dire j'offre et je m'offre. Mais quelle noblesse dans cette parole ! Et quelle dignité dans cet acte ! Un homme peut donc disposer de soi-même, et il peut offrir même à un Dieu, Seigneur universel !

Toutefois si cette parole n'a pas besoin d'un correctif cet acte aura besoin d'un complément ; l'offre de l'homme, toute libre et spontanée qu'elle est, n'est encore qu'une grâce et un don de Dieu : *cum tuo favore et auxilio*, il faut qu'elle soit agréée et soutenue ; *favore*, la faveur divine prévient, la divine grâce seconde.

Suit alors l'énumération des témoins. Quelle solennité ! Et qu'elle est propre à inspirer le respect, la générosité et la confiance.

Le premier de tous les témoins, c'est Notre-Seigneur lui-même ; oui, *coràm*, c'est immédiatement devant lui qu'on s'adresse. Seulement Notre-Seigneur est ici représenté par son attribut le plus aimable parce qu'il est le plus aimant : *coràm infinitâ Bonitate tuâ*. La

bonté en personne, c'est Jésus ! Qui craindrait, mais qui hésiterait en face de la Bonté ?

Mais Jésus n'est jamais seul ; c'est un fils qui a une mère et un roi qui a une cour. Donc *et in conspectu gloriosæ Matris tuæ et omnium sanctorum et sanctarum curiæ cælestis*. Quel cortège ! Et quelle assistance ! Auprès de la Bonté, une mère, et tout autour, des frères et des amis, des patrons et des modèles.

On retrouve évidemment ici une douce réminiscence du sanctuaire de Montserrat avant la grotte de Manrèse. Saint Ignace avait passé par Marie pour aller à Jésus.

Vient enfin l'oblation elle-même. Quant à sa teneur, elle sera aussi formelle, aussi sacramentelle que possible, et la promesse ira presque jusqu'au serment, *ego volo et desidero*, moi, je veux et je désire ; ah ! l'heureux mot ! *ego volo* ; bien heureux aussi qui saura le dire ! Ce n'est pas encore assez, *et mea est determinatio deliberata*. Cette volonté présente n'a pas été sans précédent et ne sera pas sans effet ; c'est délibéré et décidé.

Quant à la matière ou la mesure de l'oblation, elle est aussi absolue et pourtant aussi modérée que possible : absolue quant au vœu. *Imitari te*. Vous imiter. Mais c'est trop et ce n'est pas assez. Précisons la question. Eh ! bien que d'autres vous imitent en ceci et en cela. Pour moi, voici ma part, mon choix et ma tâche : *in ferendis omnibus injuriis, et omni paupertate tam actuali quam spirituali* ; à la bonne heure, voilà ce qui s'appelle agir contre la sensualité et la vanité ; voilà comment saint Ignace va droit au fait et pénètre dans le vif des choses. Il ne propose pas d'imiter Notre-Seigneur en général ni de l'imiter en particulier dans telle ou telle vertu, mais seulement dans le renonce-

ment actif et pratique, qui est le moyen d'obtenir toute vertu.

Toutefois l'oblation est modérée quant au fait ; deux fois saint Ignace appose une clause restrictive ou suspensive ; *dummodo sit majus servitium et laus...* Celle-ci est dérivée du fondement, car tout doit être subordonné au premier principe. *Si Majestas Tua sanctissima voluerit me eligere et recipere ad talem statum.* Celle-là se rapporte à une éventualité censée encore inconnue, car tout aussi doit être coordonné avec la vocation respective.

Le fait et même le mode d'une vocation divine est merveilleusement exposé dans cette phrase si religieuse. *Si Majestas Tua sanctissima voluerit me eligere ac recipere.* Comme on le voit, Sa Majesté y tient la première place et y joue le grand rôle. *Si voluerit*, sa volonté a le premier et le dernier mot dans la question. *Me eligere ac recipere.* C'est Dieu d'abord qui choisit ; cette élection antérieure à tout mérite et à tout acte de notre part, est purement gratuite ; cependant à ce fait essentiellement divin doit répondre un fait humain, et l'élection divine sera comme contrôlée, ou ratifiée, ou cassée par une élection humaine. L'âme choisie de Dieu, choisit à son tour, elle accepte, et elle est acceptée. Alors la vocation est au complet.

Et voilà comment la méditation du Règne, fidèle à son titre, va servir à la contemplation de la vie de Jésus-Christ, l'unique thème désormais des trois semaines des Exercices. *Juvat ad contemplandam vitam Regis. Inspice et fac.* On voit et on fait. Certes la contemplation n'est pas une curiosité oiseuse : on regarde, on aime et on imite. Chaque mystère aura son effet sur le cœur et son résultat dans la vie.

D'ailleurs il fallait bien dans cet Exercice préliminaire, signaler d'avance les deux voies ouvertes et l'une et l'autre laissées à notre libre choix, celle des préceptes et celle des conseils.

On sait désormais jusqu'où on peut aller; à chacun de voir dans quelle direction il veut tourner et à quelle hauteur il veut parvenir.

PREMIER JOUR

PREMIÈRE CONTEMPLATION

De l'Incarnation

Plusieurs, quand ils entendent parler de la contemplation, se figurent aussitôt je ne sais quoi d'extatique, un mysticisme transcendant, une oraison réservée à laquelle, sans privilège, on ne peut pas prétendre. Cette appréhension ne vient que de l'inexpérience des choses ou de l'inintelligence des mots : un simple exposé en aura bientôt fait justice.

Cette méthode d'oraison que saint Ignace nomme contemplation est au contraire trois fois naturelle, oui, rationnelle sous trois rapports, parce qu'elle est conforme à notre nature d'homme, à notre vocation de chrétien, à notre destinée d'élu.

a. — D'abord d'une part nous avons toutes les facultés requises pour contempler et de l'autre Notre-Seigneur a toutes les conditions voulues pour être contemplé ; il y a donc à la fois aptitude dans le sujet qui contemple et dans l'objet qu'il contemple.

On pourrait dire en se servant d'une parole de saint Pierre, que nous avons été faits contemplateurs *speculatores facti* (II. Pet. 1, 16) : et la preuve c'est que Dieu même, en nous créant, créa pour nous les organes ou les éléments de la contemplation, et nous en inspira en même temps l'attrait et l'instinct. A côté de la faculté, la Providence a toujours mis la propension pour faciliter à la nature le passage de la puissance à l'acte.

Ainsi tout homme a la faculté de voir et d'entendre ; il est donc apte à la contemplation. D'ailleurs elle n'est pas seulement possible mais facile, car tout homme a bien aussi la propension à voir et à entendre : ce désir, il faut nous rendre cette justice, ne nous fait guère défaut : la pente de la nature nous porte plutôt à l'excès, et la curiosité qui n'est que l'exagération ou plutôt la déviation de ce désir, devient trop souvent un désordre et un danger. Tous les hommes peuvent donc absolument et peuvent facilement contempler. Il n'y a point même ici à contrarier le cours de la nature, au contraire il ne faut que s'y livrer, et son courant cette fois du moins nous porte à Dieu.

Car enfin Dieu peut aussi bien que la créature être l'objet de la contemplation, et certes l'objet mille fois plus digne et mille fois plus utile. Notre-Seigneur n'a-t-il pas tout ce qu'il faut ? S'il est Dieu, il est homme aussi, et si on doit croire sa Divinité, on peut voir, entendre et palper son humanité. Tous ses mystères ne sont-ils pas des faits ? et dès lors on peut en être spectateur. Mais ces mystères sont deux fois éloignés par l'espace et par le temps, et comment voir à mille lieues et à deux mille ans d'intervalle ? O enfants des hommes, quelle est notre inconséquence ! N'avons-nous donc d'objections que contre notre créateur et Seigneur ? Pour lui seul, ce qui nous est naturel nous devient impossible ! Nous ne pouvons pas faire pour lui ce que nous pourrions faire pour l'homme ! On dirait en vérité que pour le traiter moins bien qu'un homme, quoi qu'il soit Dieu, nous cessons un instant d'être nous-mêmes des hommes, nous avons des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre.

Et que font ici l'espace et le temps? Est-ce que notre âme n'a pas aussi comme des sens analogues, mais bien supérieurs aux sens de notre corps? Est-ce que les sens intérieurs sont bornés par un étroit horizon comme les sens extérieurs? Ceux qui ne savent point contempler ne savent point aimer; non, ils n'ont pas de cœur, puisqu'ils n'ont pas de mémoire. Ah! après un bien long temps écoulé, à travers une lointaine distance, je crois voir encore, je crois entendre toujours un père, une mère, un ami! Je ne me trompe pas, je vois, j'entends en effet puisque mon cœur se souvient et tressaille. Il semble même que la distance serve au lieu de nuire à la contemplation; l'œil du corps voit mieux, de près, l'œil de l'âme voit mieux de loin : la séparation rapproche, l'absence fait mieux apprécier la présence, le regret provoque le désir, et l'amour, qui aspire à la réunion, se nourrit dans la contemplation de souvenir et d'espérance.

Mais peut-être la contemplation est-elle une opération artificielle et factice, une hallucination ou du moins une hypothèse gratuite, un passe-temps oiseux. Ah! certes la contemplation n'est rien de tout cela; et celui qui aurait le malheur de le penser, devrait avoir au moins honte de le dire, car il y a peut-être plus d'absurdité que d'impiété dans cette inique sentence.

Non, la contemplation n'est point artificielle et factice, puis qu'elle est naturelle et comme nécessaire, à moins qu'on ne veuille dire, ce qui est contradictoire dans les termes, qu'une opération d'ailleurs naturelle à l'homme devient artificielle dès qu'elle a Dieu pour objet, parce que sans doute l'homme n'est pas capable de penser à Dieu et Dieu n'est pas digne qu'on pense à

lui! — Pour être vrai, il faudrait plutôt dire le contraire : l'artificiel et le factice ne se trouvent ici que dans ceux qui ne contemplent pas, ils sont bien ici les seuls, en résistant à la grâce, à contrarier la nature et à se contrefaire eux-mêmes. En vérité on pourrait se plaindre à ceux-là qui sont si fidèles d'ailleurs à suivre les penchants intimes de la nature, de ce qu'ils sont seulement rebelles à ses plus nobles instincts; ils trouvent tout simple de laisser leur pensée dériver vers la créature, moi je trouve plus simple encore de la tourner vers le Créateur.

Qu'importe si dans la contemplation quelques détails sont supposés, quelques circonstances modifiées? Saint Ignace à cet égard ouvre lui-même le champ à l'imagination et lui laisse pleine faculté de se représenter la route large ou étroite, plane ou rapide, la chambre petite ou spacieuse... et ces accessoires ne touchent même pas au fond des choses; on ne s'en occupe pas, mais on s'en sert pour occuper l'imagination.

b. — Par vocation le chrétien est un imitateur de Jésus-Christ et dès lors un contemplateur, Tout pour lui est réduit en deux paroles : *inspice et fac!* Mais de nécessité la première précède la seconde. Du reste elle l'amène aussi comme naturellement : quand on contemple, on aime et on imite, et selon l'expression de l'apôtre, on se transforme à l'image de son modèle : *In eandem imaginem transformamur* (II. Cor. III, 18). C'est ainsi qu'ont procédé tous les saints, et avant tous la reine des saints, Marie, mère de Jésus, formée la première à l'école de son fils.

c. — Enfin ne sommes-nous pas destinés à l'intuition éternelle? Or tel est l'ordre de la Providence : on fait

dans le temps l'apprentissage de ce qu'on doit faire dans l'éternité; la grâce est la semence de la gloire, la foi est le préliminaire de la vision, la contemplation est le prélude de l'imitation. *Sine fine videbimus*. L'une aura fait de nous des saints, l'autre fera des bienheureux.

Je ne dirai rien des deux premiers préludes. Saint Ignace, après le troisième, qui contient à l'ordinaire la grâce propre au sujet, remarque que ce même prélude devra se répéter à chacun des Exercices de la deuxième semaine, parce que cette même grâce est aussi commune à tous; *convenit hic notare quod eadem tria præambula facienda sint in hac hebdomadâ, mutando formam juxta subjectam materiam*. Ainsi le fonds de la demande demeurant le même, il n'y aura qu'à changer l'incise *qui pro me factus est homo*, pour la mettre en rapport avec le mystère du moment.

En effet, la grâce ici demandée, dit le P. Roothaan, est le bien propre de toute cette semaine : *proprius est totius hebdomadæ scopus, isque in omnibus mysteriis quærendus*.

Si on considère l'application de cette prière à cette époque des Exercices, on y trouvera un merveilleux à propos. Comme c'est dans cette semaine que va se faire l'élection, tout ce qui précède cet acte décisif doit le préparer. Il était convenable que la prière qui doit s'adapter à la circonstance fût assez large pour embrasser tous les résultats. Saint Ignace ne veut rien préjuger; il laisse à Dieu sa libre et suprême initiative, et l'âme se tiendra prête à tout faire en demandant une grâce suffisante pour tout pouvoir. Si la prière était déterminée, par là même elle serait aussi limitée, et deviendrait comme exclusive. Pourquoi demanderait-on l'humilité

plutôt que la pureté? L'élection n'est pas faite. Chacun des mystères de Notre-Seigneur renferme toutes les vertus à un degré infini; on peut donc les étudier, les y apprendre. Encore une fois, n'allons pas plus vite que la grâce; laissons Dieu lui-même incliner notre cœur par son attrait et le diriger vers la vertu qui répond à ses desseins et à nos besoins.

On reconnaît là l'esprit de saint Ignace : comme il est loin de forcer ou gêner l'attrait, de s'imposer à l'âme! Il laisse le champ libre à la grâce et à la générosité. A Dieu de donner ce qu'il voudra; à l'âme de faire ce que Dieu lui dira.

Pour en venir à l'explication du texte, en voici la teneur : *petere cognitionem intimam Domini, ut magis ipsum amem, eumque magis sequar...* Ici, comme toujours, on demande la double grâce pour l'intelligence et pour la volonté, et on y ajoute la grâce complémentaire; car nous ne pouvons, sans un secours à cet effet, ni connaître, ni aimer, ni opérer.

Il y a une distinction et une gradation entre ces trois termes, l'un tend à l'autre et le suivant naît du précédent; on connaît pour aimer, on aime parce qu'on connaît, et comme l'amour est le fruit de la connaissance, ainsi l'imitation est l'effet et la preuve de l'amour.

Un mot sur chacun des termes; on demande d'abord la connaissance intime avec Notre-Seigneur, expression aussi charmante qu'elle est énergique!

Pour que la connaissance d'un objet soit intime, il faut à la fois qu'elle le pénètre à fond et que nous en soyons pénétrés nous-mêmes. Quand on dit dans l'usage de la vie, où cette locution est vulgaire, qu'on connaît

intimement une personne, cela signifie qu'on la connaît en elle-même et par soi-même, dans son cœur et par le nôtre, c'est-à-dire qu'on a d'elle une connaissance profonde et expérimentale, ce qui suppose l'étude et la fréquentation.

Ah ! qui me donnera de vous connaître, Jésus ! Si ce n'est vous-même ! Sont-ils nombreux ceux qui vous connaissent intimement ? Non, ils sont rares. Beaucoup vous connaissent vaguement, à la superficie, de nom peut-être et par ouï-dire ; très-peu entrent plus avant, très-peu vous étudient et vous fréquentent.

Toutefois, la prière ne s'arrête pas à ce premier terme, elle passe au second ; l'un n'était qu'un préliminaire, et sans l'autre il serait presque un superflu. La connaissance de Jésus-Christ est essentiellement affectueuse, et après la connaissance qu'il présuppose, l'amour de Jésus est pour nous une obligation mille fois heureuse.

Du reste la seule force des choses, la seule logique du cœur rattache étroitement ici la charité à la science. Il n'est pas possible de connaître intimement Jésus sans l'aimer ardemment, et quiconque ne l'aime pas, c'est qu'il ne le connaît pas.

Toutefois la prière passe outre, et par delà l'amour pousse jusqu'à l'imitation. C'est que l'amour vrai est nécessairement actif, et son effet propre c'est d'aspirer à l'imitation. Saint Ignace exprime ce dernier terme par le mot à jamais béni usité par le Seigneur Jésus. Imiter Jésus, c'est le suivre. Attrayante parole qui donne à l'idée abstraite un corps, le mouvement et la vie. Suivre son Dieu créateur, Seigneur et Sauveur. le suivre de près, le suivre partout, le suivre toujours, c'est

l'amour, mais c'est aussi la gloire, c'est la sainteté, c'est la béatitude.

On le comprend, toute l'élection est en germe dans cette féconde parole, Pendant toute la seconde semaine, telle est l'attitude de l'âme désireuse et résolue; elle est là ne demandant qu'à s'élancer, n'attendant qu'un signal, encore suspendue et déjà penchée en avant; bientôt l'expectative va cesser, l'équilibre sera rompu, le Seigneur ne dira qu'un mot; et à l'appel de la grâce elle volera à la suite de l'amour.

Dans la contemplation de l'Incarnation, saint Ignace rapproche, comme pour mieux les opposer, trois grands théâtres, le ciel, le monde et Nazareth, et il signale deux contrastes saisissants et deux aspirations différentes entre le ciel et le monde, entre le monde et Nazareth.

I. — *a*. D'abord entre le ciel et le monde, quel contraste! D'une part, la majesté, et de l'autre l'infirmité. *Videre tres personas divinas, veluti in suo solio regali, sive throno suæ divinæ Majestatis... Videre personas super faciem terræ in tanta diversitate...*

D'une part la tranquille et sereine éternité, *in suâ æternitate*, de l'autre la caducité et la mort, *quomodo moriantur et descendant*.

Mais surtout la bonté d'une part et la malice de l'autre. Le grand Dieu, le Très-haut et l'Eternel, ne dédaigne pas de penser à l'homme, d'abaisser sur lui ses regards attentifs et compatissants, *quomodo intuentur*, de s'en occuper dans les conseils de l'éternité *decernitur in suâ æternitate*, de décréter enfin l'Incarnation d'un Dieu pour la rédemption des hommes, *ut secunda persona homo fiat ad salvandum genus humanum*.

Mais l'homme ne répond à l'amour que par l'ingratitude. Dieu pense à lui, lui ne pense même pas à Dieu, *omnes gentes in tantâ cæcitate*, tant est profond son aveuglement ! Ou s'il pense à Dieu, c'est pour l'offenser ; s'il en parle, c'est pour le blasphémer.

L'homme ne s'inquiète que de ce qu'il voit ; son intelligence s'est concentrée, rétrécie dans la sphère de ses impressions ; il se préoccupe de ces mille variétés et vicissitudes qui apparaissent à la surface du monde. Mais Dieu, au travers de ces apparences sans valeur, n'aperçoit que la grande réalité des âmes toutes égales par leur nature et leur prix, leur origine et leur fin, hélas ! et toutes semblables par leurs misères présentes prélude de leurs misères futures.

Nazareth même devient un nouveau signe de contradiction entre Dieu et le monde. Ce dernier ne connaît pas Nazareth. Qui pense à Marie ? L'humble vierge est comme si elle n'était pas. Eh ! bien. Dieu dédaignait tout le reste, et se complaisait en Marie. Rome, la grande. Rome qui remplissait le monde, n'arrêtait pas seulement le regard de Dieu, il ne trouvait où se reposer sur la terre qu'à Nazareth.

Mais quel contraste aussi entre le monde et Nazareth ! Là tout est brillant et somptueux, ici tout est simple et pauvre ; là mille bruits confus, ici le silence de la prière et de la modestie. Toutefois avec l'humilité et la charité, la paix et le bonheur ; et avec l'orgueil et la cupidité, la contradiction et la misère.

b. Dans la contemplation de l'Incarnation, il est aisé de discerner deux aspirations diamétralement contraires en Dieu et dans le monde, et aussi de constater deux résultats respectivement inverses de ces deux mouve-

ments opposés. Tout le monde aspire à monter, et tout le monde descend; en effet, Dieu seul aspire à descendre, et c'est à cause de cela qu'il monte.

Propterea exaltabit caput (Ps. cix, 7). *Humiliavit semetipsum, propter quod Deus exaltavit illum* (Phil. II, 9.)

Que tout le monde aspire à monter; faut-il le prouver, quand tous le voient, quand chacun le sent? Mais c'est un fait patent; on peut affirmer que c'est là le mouvement, ou plutôt le mobile de tous les mouvements du monde. Les jeunes et les vieux, les petits et les grands s'efforcent de se faire un passage pour atteindre plus haut; ils se supplantent les uns les autres, ou du moins ils se jalourent, et cette ambition devient la source de toutes les querelles, comme elle l'est de tous les chagrins.

Or en définitive, quelle est la fin de cette tendance désordonnée? *Omnes descendunt ad infernum...* Ah! quelle déception! Voilà que tout ce monde descend en enfer, roule de misères en misères, de péchés en péchés, et ne s'arrête qu'au fond de l'abîme, au dernier degré de la création, là où il vaudrait mieux ne pas exister.

En Dieu, c'est un mouvement inverse, mais aussi un résultat contraire. Dieu va de haut en bas, il incline les cieux et descend jusqu'aux limites du néant, et toute sa vie le fils de Dieu devenu le fils de l'homme marchera dans cette voie inclinée sans arrêt et sans écart. Mais aussi, une fois parvenu au dernier terme, *ascendit super occasum*, il se relève lui-même où il est tombé, et son éternelle exaltation est la glorieuse conséquence de son humiliation passagère.

Ainsi est confirmé l'oracle : qui s'élève sera humilié, qui s'humilie sera élevé. Aspirez à descendre si vous

aspirez à monter. Il n'y a pas d'autre voie. Ce n'est point là une antithèse, un jeu de mots, mais une vérité profonde : c'est de la philosophie et de l'histoire.

Donc toute tendance à monter par orgueil est dans le sens du monde et dans la direction de l'enfer, tandis que la tendance à descendre par humilité va dans le sens de Dieu et dans la direction du ciel.

II. — Saint Ignace a eu la pensée d'analyser les conversations mondaines. Il a donc, un instant, prêté l'oreille à ce bruit confus qui s'élève de la face de la terre, à ces mille paroles que toutes les langues jettent à tous les vents, *audire quæ loquentur personæ super faciem terræ*. Il a trouvé moyen de les démêler et de les classer, et, abrégiateur incomparable, il a résumé en trois mots ces innombrables discours.

Voici ce compte-rendu trop véridique : *confabulantes, blasphemantes, sibique invicem conviciantes*. Que c'est triste à entendre ! Il n'y a rien, ou il n'y a que du mal.

Un premier tiers de ces conversations, et c'est encore le mieux partagé, est absorbé dans des riens. *Confabulantes*. C'est un échange de sornettes ; on se raconte mutuellement des fables : tous les mensonges, tous les compliments, toutes les inutilités, tous les cancan, toutes les vanités de langage, toutes les bagatelles rentrent dans cette vaste catégorie. On invente ce qui n'est pas, on dénature ce qui est, on exprime ce qu'on ne pense pas ou on déguise ce qu'on pense ; on parle sans objet et sans but ; une puérile curiosité, ou bien un ridicule amour propre, ou bien un sordide intérêt est le principe, le fond et le terme de la parole.

Sans doute les variantes sont multiples, mais le thème ne varie pas, c'est toujours *confabulantes* ; la fable est

le tissu sur lequel on brode. Triste chose d'entendre des hommes parler en enfants ! La puérilité sied à son âge : *cum essem parvulus, loquebar ut parvulus* (I. Cor. XIII, 11). Mais au-delà de ses limites, elle fait pitié si elle ne fait pas peur ; si ce n'est pas du délire, c'est du radotage. Et cependant cette langue est si bien la seule vivante dans le monde, que quand vous allez dans ce pays, il faut de nécessité la parler soi-même sous peine de n'avoir point d'interlocuteurs ; il faut apprendre l'art curieux de dire des riens pour n'être pas réduit à ne rien dire. Mieux vaut encore rester sur ce terrain que de suivre le monde sur un autre : faute de mieux, c'est presque dire du bien que de ne pas dire de mal.

En effet le second tiers des conversations mondaines est tout rempli par ce mot exécrable : *blasphemantes*. La parole devient impie ; la bouche vomit le blasphème. L'homme créé pour louer avec les anges, maudit avec les démons, et quand on écoute, on dirait que la terre est un enfer. *Posuerunt in cœlum os suum* (Ps. LXXII, 9), disait le prophète, ils ont levé leur bouche contre le ciel. On entend le blasphème sous toutes les formes : sans parler des imprécations de la colère, des parjures de l'iniquité, de ces jurements adoptés par la fanfaronnade et proférés avec insouciance pour l'ornement du discours ; de toutes parts, que de paroles contre le ciel ! Que de démentis donnés, que d'affronts du moins à la vérité de Dieu ! Que de murmures contre sa Providence ! Que de révoltes contre son autorité ! Et ne sont-elles pas faites à Dieu, toutes les insultes faites à l'Eglise ? Et Dieu même n'est-il pas atteint dans ses attributs et Notre-Seigneur dans son caractère, quand la vertu est

blessée par une injure? O Dieu, faut-il le croire? Mais à les entendre, ne dirait-on pas que tous les hommes sont vos ennemis.

Enfin le dernier tiers des conversations mondaines est fidèlement résumé dans ce troisième et dernier mot de saint Ignace : *sibi invicem conviciantes*. On se dispute, et on se déchire. C'est tout simple, on ne respecte pas Dieu, pourquoi respecter l'homme? On n'aime pas Dieu qu'on blasphème, on n'aimera pas l'homme, et comme la bouche parle de l'abondance du cœur, on médiera de l'homme — saint Ignace a-t-il bien entendu? Oui ou non? Et qu'entendons-nous nous-mêmes partout sinon l'iniquité de la calomnie, l'injustice de la médisance, sinon la clameur des querelles : *Ecce iniquitas et injustitia, et ecce clamor* (Is. v, 7).

En vérité, la langue a bien été surnommée *universitas iniquitatis*, une sorte d'université où se débitent toutes les erreurs, toutes les pestes. Fatigué de ces propos discordants, pernicioeux, sacrilèges, comme le prophète on se prend à rêver la solitude, à ambitionner le silence. Et comme on voit l'iniquité partout dans la cité, on dit : *Quis mihi dabit pennas sicut columbæ, et volabo et requiescam* (Ps. lrv, 7).

Ainsi saint Ignace à ces conversations impies oppose un pieux colloque rendu plus pur encore et plus doux par le contraste : on entend la voix d'un ange et la voix d'une vierge. Ces paroles sont rares, mais elles respirent encore le sentiment qui les inspira, pleines de vertu et de grâce. Ah! je ferme mon oreille aux fracas du monde et je l'ouvre à l'harmonie du ciel.

III. — Ne sentons-nous pas en effet le besoin de reposer nos regards fatigués et attristés? Dans la méditation sur

l'Incarnation, après avoir contemplé le monde d'alors, qui ressemblait fort au monde d'aujourd'hui. on se transporte au ciel et dans le sanctuaire virginal de Nazareth, pour y contempler une scène bien meilleure. Ainsi jadis faisait Marie elle-même : elle laissait le monde et vaquait à Dieu. Ainsi fait encore l'Eglise elle-même..... oui, *inter mundanas varietates, ibi nostra fixa sint corda ubi vera sunt gaudia.*

Comment Marie se préparait-elle *ut dignum Filii habitaculum effici mereretur*? *Humilians se et gratias agens*. En ces deux mots, saint Ignace a révélé le cœur de Marie et résumé sa vie. Voulez-vous savoir ce qu'elle faisait? *Humilians se*. Ce qu'elle disait? *Gratias agens*. Rien de plus vrai, rien de plus juste.

D'abord cet abrégé, *humilians se*, est véridique au point de vue de l'histoire. Quand on étudie le caractère de Marie traduit dans sa propre vie, elle apparaît partout infatigable et comme insatiable en fait d'humilité. Bien loin de dire : « *Satis est* », elle répétait son *amplius*. Et c'est parce qu'il tenait à la contenter que son Fils a tant pris à cœur de lui procurer humiliations sur humiliations. Du commencement à la fin, humilité d'abord, puis humiliation jusqu'à ce que tout s'efface et disparaisse.

Cette expression, *humilians se*, est encore vraie au point de vue spécial de la vertu d'humilité. Oui l'*humilité s'humiliant* est la seule vraie, parce qu'elle est la seule conséquente avec elle-même; sincère, parce qu'elle est logique et pratique. Il ne suffit pas de l'humilité au passif; on peut-être fort humilié et n'être pas humble du tout : et n'est-ce pas le cas de tout orgueilleux. Il faut que l'humilité vienne et demeure à l'actif,

que le cœur s'y mette avec les mains, soit en s'appropriant les humiliations nécessaires, soit en se procurant des humiliations volontaires. L'expectative simple dans une réelle inaction ne suffit pas. Est-ce qu'on attend la fortune les bras croisés? *Diligunt et quærun...*

On veut de l'humilité, on en fait.

C'est le vrai et dernier mot au point de vue général de la perfection. Saint Ignace la nomme *veram Christi doctrinam*. Que dis-je? C'est l'idée dominante, le point central et le nœud. Il l'a constaté d'une manière aussi ingénieuse que certaine; il a observé qu'en ce point convergent l'action divine et l'action diabolique. Aussi là est l'endroit décisif.

Donc que notre plus grand soin consiste à nous abaisser et à nous humilier autant que possible, et à dire avec le précurseur : *oportet me minui* (Io. III, 30).

Gratias agens. Marie s'humiliant se mettait dans la vérité; rendant grâces, elle remplissait toute justice.

1. La reconnaissance est justement attribuée à Marie. L'humilité est d'ailleurs comme la mère de la reconnaissance. Combien le cœur immaculé de Marie dut être reconnaissant! *Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me...* (Ps. XXIX. 1) Combien son cœur maternel est ému! *Magnificat* : la parole ne suffit plus, il faut un chant, et le cantique sorti de ses lèvres, resta toujours dans son cœur.

2. La reconnaissance est justement rendue à Dieu : *justum, æquum, dignum*. L'Eglise ne sait assez dire combien Dieu la mérite, combien nous la devons. C'est l'hommage rendu à la bonté divine; car Dieu en tout est le bon Dieu, et nous avons à le bénir de tout, parce qu'il nous bénit en tout. Aussi elle gagne, apaise le

cœur de Dieu. Voulez-vous une précaution oratoire, dit l'apôtre ; que la reconnaissance précède vos demandes : *cum gratiarum actione petitiones vestræ innotescant apud Deum...* (Phili. iv. 6) *Laudans invocabo* (Ps. xvii. 4.). Ainsi à cette heure pour nous concilier Dieu, un *Te Deum* vaut un *miserere*.

3. Elle est justement exprimée, acquittée par nous, et c'est le témoignage d'un bon cœur et d'une bonne volonté, aussi *salutare*. C'est le moyen de prendre tout en bonne part et de tirer de tout bon parti. Même les maux deviennent des biens en raison de leur principe et de leur fin, et la reconnaissance a les promesses de la vie présente et de la vie future.

Et voilà la spiritualité au complet, deux mots qui embrassent Dieu et l'homme, qui ordonnent tout et s'équilibrent l'un l'autre. L'humilité incline, la reconnaissance dilate ; là c'est le calvaire, ici c'est le paradis ; assez pour le mérite, assez pour le bonheur.

CANEVAS DE MÉDITATIONS

A BETHLÉEM

Transeamus usque Bethleem et videamus (Luc. II, 15).

N'est-ce pas là l'image fidèle de notre vocation, d'abord ses laborieux préparatifs, enfin sa bienheureuse destinée ?

I. — Préparatifs et conditions. *Transeamus usque...* Le point de départ est connu, le point d'arrivée indiqué. Il faut passer de l'un à l'autre. Ah ! qu'il y a loin ! Que le passage est étroit ! Pourtant il n'y a que deux pas à faire. Il est vrai ; mais quels pas ! Le premier est celui des séparations. Jésus l'a fait avant nous, *Sequere !* C'est fait. Mais le second est celui de l'abnégation, qui est toujours à faire, et toute âme a tous les jours à se dire : *Transeamus usque...* On n'atteint jamais ; il y a donc à tendre toujours.

II. — Destinée. *Videamus*. Non, ne plus voir ce qui n'est pas Jésus. *Neminem viderunt nisi solum Jesum...* *Res vanas a me removeam.*

Et Bethléem, n'est-ce pas l'autel ? Allons, voyons... sa crèche c'est l'autel. Voilà ses langes, voilà mon Dieu fait petit enfant pour moi. Aussi faut-il que je me fasse petit pauvre et serviteur indigne. Est-ce difficile de me faire ce que ce suis ? Pas de mesquinerie, de tristesse, d'égoïsme ; je ne suis pas là pour me regarder, mais pour les voir, *spectando illos*. Puis la vie du Jésuite n'est-elle pas faite de prière et d'action ?

Ces mots *faciendo me pauperculum...* m'indiquent

une attitude dans la prière et me donnent le moyen d'acquérir l'esprit propre de notre Bienheureux Père. C'est en me faisant tout petit que je mériterai cette grâce, non-seulement petit disciple, mais petit apprenti; car je m'exerce en même temps que j'écoute et que je vois.

Oui, voir Jésus pour le savoir, pour le saisir, pour l'imiter et préluder dans le temps à l'éternité.

PURIFICATION (1)

Saint Luc, narrateur de ce mystère, était peintre, dit-on; on le devinerait, ce semble, en le lisant, car son écrit est vraiment un tableau; au premier plan, une scène, et dans le lointain une perspective.

I. — *Une cérémonie pleine de grâce*, en voici les détails : deux circonstances successives, d'abord le divin enfant présenté entre les bras de sa mère, puis bientôt reçu entre les bras du saint vieillard. Mais je demande qui donc a le rôle actif dans cette scène auguste? Sans doute au fond c'est Jésus qui est loué, qui fait tout; mais en apparence il ne dit rien et ne peut rien dire, *infans*, et loin d'agir il laisse faire lui-même. C'est vraiment Marie qui a la part active dans la double cérémonie; c'est elle qui porte l'enfant au temple et le

(1) On a cru devoir, à cause de son charme remettre sous les yeux des Nôtres cette méditation qui se trouve déjà dans le deuxième volume de la vie du P. de Ponlevoy.

présente à l'autel, *tulerunt ut sisterent eum Domino*. C'est elle aussi qui le transmet à Siméon; car il est dit de ce dernier : *Accepit eum*. Il le reçut, donc on le lui donna; et qui pouvait le donner, sinon sa mère. Ah! Marie m'apparaît ici dans toute sa grandeur, en plein exercice de ses fonctions, et je ne sache pas qu'il y ait dans l'évangile un mystère où elle se révèle mieux elle-même. D'abord députée du monde pour offrir son fils à Dieu, puis députée du ciel pour donner son fils aux hommes.

Après cela, ceux qui ne trouvent pas sa place dans la place de Dieu, il faut convenir qu'ils ont des yeux pour ne pas voir.

Mais quelle est la portée de cette double cérémonie?

Marie offre son fils à Dieu, non pas seulement en hommage, mais encore en sacrifice. Il est vrai, comme pour le constater, elle offrit à la fois les deux colombes exigées par la loi. Mais est-ce qu'on rachète celui qui doit racheter le monde au prix de lui-même? Ainsi d'ailleurs l'entendait Jésus, et la mère pensait comme son fils.

Marie transmet son fils, non pas comme un prêt, comme un dépôt passager, mais comme un don irrévocable, comme un héritage. Le saint vieillard le comprit bien; il reçut l'enfant dans ses bras, il le garda dans son cœur, et aussitôt il entonna le cantique de paix.

II. — *Une prophétie pleine de mystère*. Un signe au front de Jésus; un glaive dans l'âme de Marie; un trait de feu dans nos cœurs.

1. — Signe étrange! Le prophète lui-même en est dans la stupeur, que vois-je? *Ecce!* s'écrie-t-il. C'est douloureux à penser! Tous les coups portent sur lui.

Il est en butte à toutes les erreurs, à toutes les iniquités. *Tibi soli peccavi*. Tout péché est contre lui. Mais c'est glorieux à dire si l'on regarde d'où partent les coups. Un Dieu seul peut être contredit par tout le monde, adoré par tout le ciel. Après tout, le monde vous rend justice, et se la fait à lui-même.

2. — Un glaive, *gladius*; ce sera donc un martyr dans l'âme, *animam*, Martyre spirituel. *Tuam ipsius*. Telle est l'essence de la mère et du fils, une seule âme; *pertransibit*, tel est le dévouement de la mère pour son fils. Elle se jette au-devant des coups; au travers de Marie le glaive passe jusqu'à Jésus. Oui, Marie fut blessée par ses fils et dans son fils, atteinte dans son amour, et consolée par son amour même; le glaive dans le cœur, un cantique sur les lèvres. Ah! qui n'aurait désormais l'intelligence et l'émulation de la douleur?

3. — Maintenant tous les cœurs sont mis à nu et au grand jour. On saura les secrètes pensées des cœurs. Jésus-Christ est en contradiction avec le monde, que pensez-vous? On saura même si nous avons un cœur. Marie, elle, fait preuve du sien, que sentez-vous?

NAZARETH

Laissez, chers frères, ce mystère poser devant vous et reposer sur vous.

Faites souvent une visite à Nazareth; passez en revue le petit mobilier de la sainte famille. Elle nous donne congé pour cela. Puis revenez à votre alcove; voyez,

examinez, faites l'inspection. Y a-t-il quelque chose de trop? La pauvreté et la propreté y sont-elles réunies et maitresses comme à Nazareth? Ah! il m'en souvient, il m'a été donné de voir les murs de cette petite maison, de ce Nazareth, dont la main des Anges a fait cadeau à l'Italie. Il m'a été donné de les toucher, de les palper ces murs; comme c'est pauvre! comme c'est noir! comme c'est dénué! Pourtant, ce sont des murs rougeâtres qui ont abrité l'élite de l'humanité, et la piété s'est tellement éprise de cette case pieuse que pour la garantir contre une dilapidation par trop empressée, on l'a revêtue de marbre et de bas-reliefs.

Voici une journée à Nazareth; comme ce devait être touchant! Il y avait là un ordre du jour, un petit coutumier... Ah! comme il était bien observé! Il y avait l'heure de la prière. J'aimerais à assister à une méditation de Jésus, à une oraison de la Sainte Vierge... Jésus était à genoux, recueilli, l'œil en haut... était-il au ciel? était-il sur la terre? Oh! qu'il priait bien!

Et la Sainte-Vierge, comment méditait-elle? Je m'imagine qu'elle repassait quelquefois le souvenir de la venue de l'Ange, de la visite à Elizabeth, et qu'elle répétait souvent son *Magnificat*.

Et saint Joseph, comment s'en tirait-il? A merveille, assurément, puisque l'Eglise l'a donné pour patron aux âmes qui veulent mener la vie intérieure...

Puis, après ce coup d'œil sur la famille en prière, nous contemplerons la famille au travail.

Chers frères coadjuteurs, que votre part est belle! Aimez-la, c'est la grande part de Jésus! Trente ans il a vécu dans votre occupation, et trois années seulement dans le ministère de la doctrine. Chers frères novices,

votre part de travaux manuels, ah ! prenez-la avec amour et dans l'esprit qui animait Nazareth !

Assistez à un repas, à un repas de cette trinité de la terre. Ce devait être délicieux de voir ces trois saints personnages prendre, sur une table de bois grossier, leur petite réfection, leur viatique journalier. Quelle frugalité ! quelle sobriété !

Ensuite assistez à une récréation de la sainte Famille, prenez votre règle vingt-neuvième, et jugez si elle n'a pas été calquée sur la vie de Nazareth.

La modestie de ces saints personnages était si parfaite ! Jésus avait celle qui convenait à l'enfant, Marie celle d'une Vierge et d'une mère. Saint Joseph quoique chargé de gouverner, quelle honnête et grave contenance n'avait-il pas ! Quelle possession de ses mouvements et de ses regards !...

C'était à qui serait le plus modeste et le plus humble... Mais Jésus était toujours vainqueur. Il faisait le désespoir de l'humble Marie et de Joseph ; voulaient-ils la dernière place ? Jésus les y avait devancés.

O si semel introisses in interiora Jesu ! Disce exteriora contemnere et ad interiora te dare, obedire et humiliari in societate Jesu !

LES DEUX ÉTENDARDS

Præambulum ad considerandos status.

Un préambule pour considérer les états, tel est à la lettre, le début de saint Ignace, avec les contrastes ordinaires, la brièveté et l'ampleur, la simplicité de l'expression et la grandeur de la pensée. Nulle pièce n'a mieux porté le cachet du maître. Tel en est le résumé fidèle : après une transition, fort heureuse, puisque Jésus lui-même s'est chargé de la faire, vient aussitôt l'exposition générale du sujet, puis bientôt une rapide esquisse de l'opération qui s'impose à l'âme, de ses laborieux procédés et de son résultat magnifique. Ainsi, sous les auspices de Jésus, on ouvre deux grandes voies allant de la terre au ciel, et comme c'est l'heure d'opter entre l'une ou l'autre, pour assurer l'âme, on éclaire l'élection.

En vérité, c'est une des plus grandes conceptions des Exercices, la plus ingénieuse précisément, parce qu'elle est la plus naturelle, d'avoir fait dériver de la divergence même entre les deux mystères du troisième jour, la diversité entre les vocations humaines. Jésus-Christ nous apparaît inaugurant tour à tour par son exemple la voie des préceptes et la voie des conseils; la première qui est la voie commune, il la consacre à Nazareth, la deuxième qui est la voix exceptionnelle, il la consacre dans le temple. Ainsi s'exprime saint Ignace; mais malgré la gravité de son austère langage, rien qu'à l'entendre on devine où est son cœur. A peine a-t-il

touché l'état de la perfection évangélique, que son style se pénètre d'onction et se revêt de beauté. Comme Jésus se montre grand et beau, aimable et attrayant, *quando remansit in templo relinquens patrem suum adoptivum et matrem suam naturalem, ut æterni Patris sui servitio purè vacaret!*

Telle est donc la transition; telle est l'entrée en matière, aussi majestueuse qu'elle est prudente. Comme on est loin de toute exclusion! de toute exagération! En montrant le Dieu Sauveur lui-même à l'entrée des deux voies, on fait assez voir que le salut peut aussi se trouver au terme.

Or, c'est assez pour l'objet; désormais, plus de considérations, mais l'application immédiate. Une fois que tout est prêt, on ne va pas perdre le temps en circonlocutions. C'est ici même que nous allons commencer, écrit saint Ignace, *incipiemus hoc loco*, et cela dit, d'un air et d'un cœur résolu il entame la question.

Voici tout son programme expédié en deux mots : on va procéder par la contemplation combinée avec l'investigation, *simul contemplando ejus vitam, investigare et petere*.

D'abord pieuse et sage industrie; *simul contemplando ejus vitam*, le texte est assez formel, durant tout le cours de l'élection, la contemplation des mystères ne sera point interrompue, mais combinée seulement; tout en contemplant à l'ordinaire, on fera le reste par surcroît; dans le fait ce n'est pas là aggraver un travail par un autre, mais l'alléger par un repos. Si les deux procédés s'unissent pour alterner, *simul*, on peut se promettre avec un labeur moindre un succès meilleur. C'est à l'heure de l'élection qu'on a le plus à travailler

et à combattre; on le sait quand on y est. Eh! bien, l'âme s'épuiserait bientôt et enfin défaillera dans la lutte. La contemplation survient à propos comme une diversion efficace; on s'oublie pour s'occuper de Notre-Seigneur; l'esprit se détend; l'imagination se calme, le cœur se dilate et la volonté se ranime. Les attrait de Dieu se font jour, les désirs de l'âme se prononcent; enfin Dieu lui-même opère plus, parce que nous agissons moins.

Toutefois, la contemplation, d'après le texte même, n'est ici qu'un accompagnement, *simul contemplando*; mais voici les vrais éléments de l'élection : *investigare et petere*, l'investigation ou la recherche au superlatif et la prière. Telles sont en effet, l'Evangile l'atteste, les deux conditions pour trouver : chercher et demander. *Petite... Quærite...* (Matt. VII, 7.) L'une ne suffit pas sans l'autre; mais suivant la grande maxime de saint Ignace, on doit tout attendre de Dieu et à la fois tout exiger de soi-même.

Or l'objet et l'effet de la recherche et de la prière réunies, voilà l'élection. On nous en donne aussitôt une définition parfaite, et comme la description splendide : *in quânam vitâ seu statu Divina sua Majestas nobis uti ad suum servitium velit*. Dans quel état de vie sa Divine Majesté veut se servir de nous pour son propre service. Quelle révérence, à la fois et quelle noblesse! Que la parole est digne de la pensée! Dans une vocation, résultat d'une sainte élection, Dieu est partout, au commencement par sa volonté, *sua Divina Majestas velit*; au milieu par sa grâce, *nobis uti*; à la fin par son amour, *ad suum servitium*.

Cependant, après cette première perspective, on ajourne encore la solution. Ce n'est pas assez que l'âme

ait été prévenue, il faut de plus qu'elle soit disposée. On passe donc sans retard aux préparatifs très prochains, et parce que la question est capitale, on va l'environner de toutes les précautions que peut suggérer l'esprit de l'homme assisté de l'esprit de Dieu. Une âme droite et fidèle sous la providence des Exercices, on peut en répondre, ne sera pas trompée, et ne se trompera pas elle-même.

Et d'abord *pro aliquâ introductione hujus rei*. Cette expression commune *hujus rei* renferme les deux conditions énoncées tout à l'heure. Donc pour initier un peu, *pro aliquâ introductione*, dit modestement saint Ignace, à la recherche et à la demande de la volonté de Dieu sur nous; *videbimus intentionem Christi Domini nostri et ex adverso inimici naturæ humanæ*.

Quel est ici le vrai sens du mot *intentionem*? Il ne s'agit pas précisément de nous apprendre les desseins ultérieurs, ou la fin dernière que se proposent Dieu d'une part, et le démon de l'autre; vraiment, ce serait ne rien nous apprendre du tout; mais il s'agit de bien nous renseigner, car c'est là ce qui nous importe, sur les procédés dont ils se servent. Quels sont leurs moyens d'action? En un mot, et c'est le mot propre, quelle est leur tactique?

Les deux personnalités mystérieuses sont donc mises en regard, pour être soumises à l'étude, un instant rapprochées pour être mieux opposées; *Christi Domini nostri et ex adverso inimici naturæ humanæ*. Au lieu de les appeler par leurs noms, on les désigne par leurs titres qui les caractérisent et les définissent. Là, c'est la personification de la charité : ici, celle de la haine.

Mais sera-ce pour nous une découverte seulement

curieuse? Cette révélation qui va nous être faite aura-t-elle des conséquences? Ah! nous saurons alors comment nous devons nous disposer. *Quomodò debeamus nos disponere*. N'est-ce pas évident? Si nous connaissons une fois les deux tactiques en sens contraire, nous saurons prendre nos mesures pour nous livrer à l'action divine et nous soustraire à l'influence diabolique.

Saint Ignace achève cette grande période par des paroles pleines d'une ingénieuse espérance, *ut veniamus ad perfectionem in quocumque statu, seu vitâ quam Deus Dominus noster eligendam nobis dederit*. Oui, à nous de savoir nous disposer pour arriver à la perfection, car elle ne vient pas à nous, mais nous allons à elle; ce n'est pas elle qui peut descendre de sa hauteur; c'est nous qui devons monter à son niveau, *veniamus ad perfectionem*. Ah! cette parole n'est-elle pas le refrain de toute âme en ce monde? Il faut aller toujours, puisqu'on n'est parvenu jamais? Et cela, est-il écrit, dans toute hypothèse, et quel que soit d'ailleurs notre état de vie, *in quocumque statu*. Ainsi la perfection est de mise partout, même dans un état qui ne serait pas un état de perfection par sa nature, dans la voie des préceptes comme dans la voie des conseils.

Quant à cette expression à double sens, qui termine le texte, *eligendam dederit*, elle marque, elle explique même admirablement comment, dans le fait d'une vocation, la libre volonté de l'homme s'allie, sans se confondre, à la souveraine volonté de Dieu; c'est bien l'homme qui choisit, mais c'est Dieu qui l'appelle et lui donne de choisir. Election à la fois et vocation, c'est un acte de liberté et un acte d'obéissance, un mérite et un bienfait.

Il faut en convenir, jusqu'ici saint Ignace a tenu la balance bien égale entre les deux grandes alternatives; il nous a montré de part et d'autre, Jésus-Christ en personne, avec son exemple, et par suite, le salut et même la perfection, comme résultat possible. Maintenant, il va laisser l'âme à Dieu et à elle-même, se contentant de l'assister pour la soustraire aux influences perfides qui pourraient égarer son choix.

MÉDITATION DE DEUX ÉTENDARDS

Saint Ignace vient de déclarer lui-même quelle est la fonction propre de cet Exercice dans le mécanisme de la grande opération. *Pro aliquâ introductione... videbimus intentionem...* On commence par instruire la cause, c'est ici qu'on verra l'intention... Demain, nous serons à l'œuvre; aujourd'hui nous sommes aux derniers préparatifs. La nouvelle méditation se rattache donc à l'élection même; elle y rentre comme une partie dans un tout, comme un rouage dans une machine.

Toutefois, outre cette destination spéciale et de circonstance, combien d'autres points de vue et d'aspects bien plus généraux dans la célèbre méditation ! Comme d'un haut sommet, plus on observe, plus on découvre dans l'immense horizon. D'abord l'œil plonge à souhait dans l'intention divine et dans l'intention diabolique, *videbimus intentionem* et l'on voit clairement se dérouler le long des âges les deux plans contraires, toujours antiques et toujours modernes. Jésus-Christ se dévoile et le démon se démasque. N'est-ce pas encore une révélation du monde, et comme la philosophie de son histoire, le fatal point de départ de ses déplorables aberrations ? N'est-ce pas aussi une ravissante manifes-

tation de la perfection chrétienne absolue, ou au moins relative? Enfin, les secrets du ciel et de l'enfer, les mystères du monde et de l'âme sont étalés au grand jour; on en saisit l'ensemble et les détails, et on touche du doigt le nœud de toutes les questions. L'apostolat lui-même est là tout entier, avec ses pressants motifs et ses évangéliques moyens. Faut-il après cela s'étonner que ce grand sujet, qui est de tous les pays et de tous les siècles, déjà traité mille fois, sous forme de méditations ou de sermons, soit encore inépuisé et neuf comme au premier jour?

Sans doute, au seul titre de notre exercice, on devine aisément que l'écrivain fut un guerrier, qui mania l'épée avant la plume, et dont le cœur, voué maintenant à une autre milice, n'a point cessé d'être chevaleresque. Mais une fois à la dernière ligne de ces glorieuses pages, quand on a compris la vigueur de la conception, la grandeur du dessein, la science de la stratégie et l'ardeur de la conquête, on proclame le héros ascète non seulement un vaillant soldat, mais un grand capitaine. En effet, l'histoire raconte que la méditation de deux Etendards fut la création de la Compagnie de Jésus; c'en était au moins l'idée-mère. Encore un peu, et de ce germe jaillira tout l'Institut, et un ordre militant sera donné à l'Eglise militante... *Per Beatum Ignatium novo subsidio militantem Ecclesiam roborasti.* (Or. Eccl.).

Le titre porte donc : méditation *de deux étendards*, et non pas *des deux étendards*, comme on dit vulgairement. L'expression indéfinie de l'original semble plus juste que l'expression définie passée en usage. Dans le vrai, il n'y a ici d'étendards qu'une figure, et pour le

besoin de l'imagination, afin de rendre sensible ce qui est réel, mais idéal. L'indéfini, de *deux étendards*, signifie précisément *de deux espèces d'étendards*. N'est-ce pas pour une raison analogue que cet exercice est nommé par l'auteur lui-même une simple méditation, *meditatio de duobus vexillis*, bien qu'il l'ait investi de tout l'appareil d'une vraie contemplation? Mais ces formes ne touchent point au fond; c'est aussi une espèce de contemplation au service d'une méditation proprement dite, afin qu'on puisse mieux méditer la vérité qu'on peut voir.

Saint Ignace désigne aussitôt les deux chefs, signalés déjà par les deux drapeaux; il les nomme et les qualifie, l'un a nom Jésus-Christ, *altero Christi*, et il a pour titre d'être en effet le suprême Chef et le Seigneur universel, *Summi Ducis ac Domini nostri*; l'autre s'appelle Lucifer, *altero Luciferi*, et son vrai titre, qui le raconte et le définit, est celui d'ennemi capital de la nature humaine, *capitalis inimici naturæ humanæ*.

On s'étonne peut-être de voir ici l'agneau transformé en lion, le Dieu de paix devenu le Dieu de guerre, Jésus enfin, fils de Marie, proclamé général d'armée. Bientôt on ne sera plus surpris, quand on aura vu pourquoi il combat et comme il triomphe. Son drapeau, ah! c'est sa croix. Presque soldat lui-même, autant que général, il s'avance au premier rang, exécute tout ce qu'il commande aux siens, ne combat que par des vertus et des bienfaits, et ne triomphe enfin que par le sacrifice de sa vie et pour le salut de son peuple.

Quant au démon, son nom même est devenu un mensonge; l'ange de ténèbres s'appelle Lucifer par antiphrase, et son titre, expression complète de sa

nature, c'est la haine, Voilà l'ennemi public par excellence! Pas un seul individu de la famille humaine n'échappe à cette haine de race, et tout fils d'Adam fut aimé d'une part jusqu'à la croix et de l'autre est haï jusqu'à la mort. Ah! si le monde le savait!

Cette méditation vraiment magistrale dans les Exercices, d'ailleurs tout entière de l'invention de saint Ignace, devait être, pour ces causes, mieux dessinée, ou plus accusée que les autres. On y distingue du reste les divisions ordinaires; après les trois préludes, le corps de la méditation et le colloque.

1^{er} Prélude. — C'est un simple aperçu historique, et comme un coup d'œil d'ensemble sur le vaste sujet qu'on va bientôt considérer en détail. Il n'y a de fiction que dans la forme; le fond est la réalité même. *Christus vocat et vult omnes sub suum vexillum.* Oui, c'est un fait. Jésus-Christ appelle positivement *vocat*, et veut sincèrement *vult*, tous, sans exception aucune, *omnes*, sous son Étendard, *sub suum vexillum*, sous sa croix sur laquelle il est mort, pour les racheter et les sauver tous. Comme il veut de tout son cœur, il appelle de tout lui-même, moins encore par la voix que par son sang; il invite, il presse, il promet tout, si on vient; il menace de tout, si on ne vient pas. Pourtant il appelle seulement, il ne force pas, *vocat*. Libre à l'homme, en fin de compte, de ne pas vouloir et de ne pas se rendre; c'est le mot fatal de l'Évangile : *et nolebant venire!* (Matt. xxii. 3.).

Mais voici une effroyable contre-partie : *Lucifer contra sub suum*. Lucifer s'est mis à faire la pareille, et lui aussi, *vocat et vult*, il veut, avec quelle haine! Il appelle, par quels moyens et à quelle fin!

Et tel est, dès ce premier prélude, le spectacle, dont nous sommes nous-mêmes les témoins et les acteurs ; tout ce monde n'est qu'un immense champ de bataille ; comme il y a deux étendards et deux chefs, il y a aussi deux camps, et pour emprunter le langage de l'Eglise ; *mors et vita duello conflixere mirando*. (Hym. Eccl.). La vie et la mort sont aux prises dans un duel formidable.

2^e *Prélude*. — Afin de saisir et de fixer l'imagination, saint Ignace, suivant son usage, met l'idée en saillie et comme en drame, et la méditation devient une scène. On verra donc, tant la figure ressemble à la réalité, un vaste champ dans toute cette région de Jérusalem *Videre magnum campum totius regionis illius Jerusalem*, où se trouve le souverain capitaine-général des bons, Jésus-Christ Notre-Seigneur, *ubi summus Dux generalis bonorum est Christus Dominus noster*. Sans doute cette grande plaine n'est autre chose qu'un champ de bataille ; aussi bien, il n'y a de place que pour cela sur la terre. Mais du moins au centre du camp est Jérusalem, ou *visio pacis*, parce que dans l'armée fidèle, il y a encore de la paix, même parmi la guerre. Et si on parcourt les rangs, les bons sont de ce côté, oui, tous ceux qui sont saints ou qui veulent le devenir. Là surtout se trouve le grand capitaine, qui combat pour les siens, afin qu'ils triomphent en lui et soient couronnés avec lui.

Or voici, en face, une tout autre scène, *alterum campum*, une plaine encore, une vaste plaine, mon Dieu ! la condition terrestre est commune à tous, et même la foule se précipite de ce côté. Par ailleurs il n'y a plus que des contrastes. D'abord *in regione Babylonæ*, nous tombons sur le terrain de Babylone,

c'est-à-dire, en pleine confusion. Maintenant, partout la guerre au-dedans, autant et encore plus au dehors. Uni seulement par la haine, on est aussi divisé par elle. Vraie Babel, où l'on s'entend pour attaquer le bien et persécuter les bons; où l'on ne s'entend déjà plus pour consolider le mal; force essentiellement négative et fatalement délétère, qui sait démolir et ne peut pas édifier.

Dans cette masse confuse, si vous inspectez les individus, *inimicorum*, des ennemis, voilà ce que vous trouvez; et que ce soient les démons proprement dits, ou des démons incarnés, c'est-à-dire, des hommes qui veulent en faire l'office, et en occuper la place, cette odieuse dénomination doit être prise dans toute sa rigueur. Voilà bien les ennemis au premier chef, puisqu'ils le sont de Dieu, des âmes et d'eux-mêmes.

Enfin, voici le dernier trait au tableau; le chef, digne de l'armée, est Lucifer en personne, *Caput est Lucifer*. Saint Ignace, dans l'original espagnol, emploie un terme qui fait défaut en notre langue. Ce n'est plus, comme tout à l'heure, un généralissime, mais un meneur de parti, et mieux encore, un chef de brigands. Cependant c'est un chef, et afin qu'il ne manque aucune horreur à cette cohue d'enfer, *nullus ordo sed sempiternus horror* (Job. x, 22); il y règne l'anarchie, et la tyrannie; les sujets se déchirent sous un maître qui les écrase.

3^e *Prélude*. — On demande donc, à l'ordinaire, ce qu'on veut, *et erit hic*, ce sera dans la circonstance une double grâce pour l'intelligence et pour la volonté : *cognitionem fraudum mali capitis*, la connaissance des artifices du chef ennemi. Connaissance en effet, bien nécessaire; que d'erreurs, mais que de malheurs

elle nous épargne ! Qu'on note bien cette expression, *des fraudes*, il n'y a pas autre chose dans toutes les manœuvres du démon. Mentir et haïr, c'est sa nature ; tromper et perdre, c'est sa vie. La fraude, qui lui est naturelle, lui est aussi nécessaire : hideux et féroce, comme il est, si seulement il se montrait, il mettrait en déroute sa propre armée, mais il se masque surtout aux siens et ne fait la guerre que par embuscade.

Toutefois, avec la lumière, il faut encore une force, *auxilium*, une force de résistance par une victoire sur nous-mêmes. Car telle est la nature de ces fraudes diaboliques ; elles nous sollicitent et nous attirent, parce qu'elles nous prennent toujours du côté où nous penchons déjà, et nous ne sommes guère trompés, que quand nous avons bien voulu l'être. Mais une fois que nous avons demandé et dès lors reçu la divine assistance, reste seulement à nous préserver en effet, en nous gardant nous-mêmes, *ut ab illis mihi caveam*.

Cependant si cette première connaissance est utile, combien meilleure encore sera la seconde ! Vraie grâce des grâces, qui mérite aussi la prière des prières ; la science de la vraie vie que nous montre le souverain et véritable chef et la grâce pour l'imiter. Quelle splendeur et quelle beauté ! *Cognitionem veræ vitæ*. A ce seul énoncé, à cette promesse, quel cœur ne serait pas épris ! Le Prophète demandait : *Quis est homo qui vult vitam ?* (Ps. xxxiii. 13.) Moi, je demande : où est l'homme qui ne veut pas la vie ? Surtout la vraie vie, car il en est tant de vaines et de fausses, la vraie vie dans toute son intensité et dans toute son extension.

Du reste, cette connaissance est facile, ce semble, car elle est obvie, *quam ostendit summus et verus Dux*.

Notre chef devient notre guide et il est lui-même la voie et la vie.

Mais, c'est ici que notre force ne suffit pas à la tâche.

Gratiam ad illum imitandum. Pour aller à lui il faut aller par lui. Eh ! qui le pourra, s'il n'est appuyé sur lui-même ?

Dans cette méditation, faite à peu de chose près sur le plan de la contemplation du Règne, comme il y a deux étendards, il y aura aussi deux parties, et dans chaque partie, trois subdivisions correspondantes. On considère successivement la personne même du chef, puis ses associés, enfin ses paroles ou ses actes.

Première Partie.

Pour en finir on a hâte de commencer par l'étendard diabolique.

1^{er} POINT. — *La personne du chef.* — Nous écartons d'abord un grief, assez commun et peut-être assez plausible. Les délicats et les curieux, qui ont entendu célébrer les Exercices et notamment vanter cette dramatique méditation de *deux Etendards*, éprouvent presque toujours ici une déception au moins égale à leur attente. Au lieu d'un tableau achevé, voilà qu'ils n'aperçoivent qu'une imparfaite ébauche. A peine quelques coups de crayon comme au hasard, à peine quelques linéaments, qui laissent tout à deviner ; ou l'auteur n'a pas étudié, ou il n'a pas compris, du moins il n'a pas traité son sujet. En vérité, après lui, tout reste à faire. Quoi ! il prend un esprit pour un corps ; il avait à tracer un caractère, et il ne dessine même pas une figure. Toute cette prétendue *description* n'est qu'une composition fantaisiste, une puérile fantasmagorie.

Je le confesse bien volontiers, saint Ignace n'a pas du tout procédé en artiste, ni en littérateur; il était d'un tout autre métier. Il a bien entendu ne pas donner une étude toute faite, mais seulement nous en fournir les éléments afin que nous la fissions nous-mêmes. Mais que son œuvre incomplète à dessein, soit pour cela superficielle; certes, il n'y aura à le dire que ceux-là qui sont superficiels eux-mêmes, qui savent lire, sans savoir méditer. Quoi qu'il en soit, cette ébauche même, on le devine au coup de pinceau, est évidemment le travail d'un grand maître; c'est un portrait d'après nature, ressemblant à l'original, comme un autre lui-même. A la double lumière de la révélation et de l'expérience, saint Ignace a si bien scruté et fouillé les profondeurs, tous les plis et replis de l'esprit de ténèbres, qu'il a su le saisir, se le représenter, enfin buriner même un esprit. Ce n'est pas une caricature, c'est une véridique image; cette physionomie, c'est un portrait. Si on voyait le démon, il serait, il est ainsi. Il peut bien se contrefaire; il ne peut pas se détruire. On se représente donc, *imaginari*... On croit voir le chef de tous les ennemis, *caput omnium inimicorum*, voilà d'abord, son cortège naturel et inséparable. Tous ceux parmi les anges et parmi les hommes, qui auront voulu se faire mauvais sont bien de lui et à lui; cette lie des siècles lui appartient et lui revient. Il est où ils sont, ils seront où il est, tous haineux et malfaisants, ligüés pour le mal et enchaînés pour la peine.

In magno illo campo Babylonæ. Voici maintenant son séjour normal et obligé : Babylone à perpétuité, car il fait une babylone par sa seule présence. Son élément est le trouble, et le désordre est son royaume.

Videre ac si sederet, velut in magnâ quâdam cathedrâ ignis et fumi. Après les premiers détails encore un peu accessoires, on en vient à la personne. Et d'abord quel est son appareil et son attitude? Nous avons ici tous les signes de ce que saint Ignace appelle *magnam superbiam*, la grande superbe, l'orgueil à son paroxysme.

C'est, en effet, le trait saillant de l'ange devenu démon. Il tenta jadis de monter jusqu'au Très-haut et d'usurper son trône. Précipité par la foudre et brisé dans sa chute, sans pourtant être fléchi, il se redresse encore, et pour se dédommager de sa beauté perdue et de sa gloire évanouie, par un vain simulacre de majesté et de puissance, il semble s'asseoir sur une espèce de chaire comme un maître, une espèce de trône, comme un roi, *ac si sederet velut in quâdam cathedrâ*. Mais il a beau faire, ce roi de l'abîme, l'orgueil sera son supplice, comme il est son crime. Cette chaire, ce trône, ce n'est que du feu et de la fumée, *cathedra ignis et fumi*. Le feu est sa pourpre, et la fumée, son auréole.

Enfin voici les traits de sa figure et l'expression de sa physionomie, *in figurâ horrendâ atque terribili*. Il est horrible et terrible; les deux mots ne sont pas synonymes, mais vont bien ensemble, pour achever le portrait du plus méchant et du plus odieux des êtres. L'horreur inspire la haine, la terreur imprime la crainte.

Encore une fois la description est au complet. Qu'elle soit bien authentique, pour le constater, il ne faudrait que contrôler en quelque sorte le démon par le démon même. Tel il est, car tel il se montre; le traître se trahit toujours, *mentita est iniquitas sibi*. (Ps. XXVI, 12).

Après avoir dessiné ce portrait, saint Ignace n'avait plus qu'à prendre la plume au lieu du crayon, pour ses fameuses règles du discernement des esprits; et nous, après avoir étudié ces mêmes règles, si nous voulions dépeindre le démon, nous ne saurions que copier le tableau des Exercices.

2^e POINT. — Après avoir contemplé le chef, on considère son armée, les partenaires et les auxiliaires du démon, tous ces vils et affreux esclaves. En effet la scène s'anime soudain. Déjà Lucifer n'est plus seul; autour de lui affluent de toutes parts ses noires cohortes, toute la tourbe infernale. On signale dans cette masse empressée comme un double mouvement, d'abord d'une puissante attraction vers un même point, puis de violente dispersion dans tous les sens. C'est le chef qui est le mobile, *caput omnium inimicorum*. Comme le génie de ce chef abhorré, mais redouté, se trahit dans la rudesse grossière et l'atroce rigueur de tous ses faits et gestes! Ah! voilà enfin la belle liberté qu'il avait promise et dont on s'était flatté! Vit-on jamais une tyrannie plus cruelle, une plus tremblante servitude? D'abord Lucifer appelle à lui d'innombrables démons, *convocationem facit innumerabilium dæmonum*. Il est vrai, la théologie le pense, parce que la révélation l'indique, ou l'insinue, les démons sont sans nombre; et au jour de la grande apostasie angélique, le ciel se vida d'un tiers de ses habitants.

Encore saint Ignace sous-entend ici les hommes également sans nombre qui se sont faits les suppôts de l'enfer; comme dans le point correspondant de la deuxième partie, il supposera que les anges bien plus nombreux et plus puissants que les démons, sont les

tenants de Dieu et les auxiliaires des âmes. Rien n'empêche qu'on ajoute ces souvenirs, et d'autres encore, dans le cours de la méditation; on y pourra trouver, en effet, de nouveaux motifs pour stimuler le zèle et corroborer le courage avec la confiance. Les Exercices, persévérants dans leur manière de faire, en disent toujours juste assez pour qu'on puisse bien comprendre, et pour qu'on doive beaucoup méditer. Ce fut la consigne donnée dans la seconde annotation.

Mais apparemment Lucifer n'appelle pas les démons pour les laisser à ne rien faire. La guerre est sans trêve là-bas, et le labeur sans vacances. Quelle fiévreuse agitation! Quelle incessante fureur!

A peine le grand Antéchrist, l'homicide dès le commencement, a-t-il intimé ses ordres, en soufflant sa rage, qu'il déchaîne, comme une meute ardente, tous ces esprits de l'abîme, et les lance comme sur une proie, à la poursuite des âmes. *Spargit... per universum mundum*. Le monde entier doit devenir un champ de carnage. En effet, suit dans le texte une formidable énumération : *nullas omittendo provincias, loca, status, nec personas ullas in particulari*. Aucun lieu n'est exempt, aucun état n'est épargné, aucune personne n'est exceptée, et il n'est pas une seule âme qui n'ait son démon.

Oui, en vérité, dans cet exposé, il n'y a point défection; telle est, dans l'ordre du salut, la condition humaine; les Exercices ne sont ici qu'un extrait de la Bible, ou la mise en scène d'une doctrine relevée. Ainsi ont enseigné les saints apôtres. Après ces deux premiers points de notre méditation, qui pourrait ne pas craindre? Qui ne devra veiller et prier? Quelqu'un dira peut-être : qui pourra se sauver? A ce doute voici la réponse.

3^e POINT. — Dans le troisième point, en effet, va se trouver toute la vigueur de cette première partie, le grand secret à savoir et la grande mesure à prendre; enfin c'est ici qu'on va voir l'intention, *videbimus intentionem...*

Rien de plus saisissant. Saint Ignace nous introduit en plein enfer et nous fait assister au conciliabule des démons sous la préséance de Lucifer. Nous entendons de nos oreilles, comme tout à l'heure nous avons vu de nos yeux, le tonnerre de cette voix, répété par tous les échos de l'abîme; et comme le père du mensonge est là en comité secret, cette fois du moins il parle toute sa pensée, déroule son plan, énumère tous les moyens d'attaque, ses machines et ses embûches.

Qu'on le sache d'ailleurs, ce discours diabolique va pour tous les temps, comme dans toutes les langues; car notre nature ne change pas, même à force d'expérience. Ce qui a perdu l'ange perdra l'homme, et ce qui a trompé le premier homme trompera encore le dernier. Il n'y a rien à innover; des mensonges vieux comme le monde sont encore tous neufs aujourd'hui.

Mais ne perdons pas une syllabe de cette harangue révélatrice; *considerare concionem quam ad illos habet*; le style, l'accent, tout y respire la colère. Lucifer admoneste les démons : qu'ils aient à jeter partout des filets et des chaînes, *admonet ad injicienda retia et catenas*. Fatale et trop véridique alliance de ces deux termes : *retia* et *catenas*, d'abord rien que des filets; il le faut, mais il suffit; autrement, sans appas, qui viendrait à l'appel? et sans amorce, qui prendrait à l'hameçon? Mais aussitôt après, des chaînes! N'est-ce pas l'histoire de toutes les tentations et la logique de toutes les passions? c'est l'adage : *qui capit, capitur*. Au

commencement on était libre, à la fin on est esclave.

Mais quels sont ces magiques filets qui auront assez de prise sur l'homme? Certes, Lucifer a bien étudié les inclinations de l'humaine nature, et il faut reconnaître qu'il nous sait par cœur. Il somme donc tous ses agents de tenter d'abord par la cupidité des richesses, *primò tentare debeant cupiditate divitiarum*; c'est du moins la marche ordinaire des choses, *prout solet ut in pluribus*; cette remarque est dans le texte même. De ce premier pas on passe aisément au désir ambitieux du vain honneur de ce monde, *quò faciliùs perveniant ad vanum honorem mundanum*, et enfin, on monte, ou plutôt on descend jusqu'à l'orgueil, et *indè ad magnam superbiam*. Déplorable illusion! On se croit alors au sommet et on est dans un abîme.

On avait demandé *cognitionem fraudum mali capitis*; on doit comprendre maintenant la ruse de l'ennemi. Il prend acte, d'une part de la nature de l'homme, inclinée, surtout depuis qu'elle a été blessée par sa chute, vers le sensible et le sensuel; et de l'autre de toutes les apparences de la création. Ainsi, ayant bien soin de se masquer lui-même, il fascine et séduit par la chair et par le monde. L'auteur de la tentation est le démon; son objet est la créature, les sens son intermédiaire.

Tous les biens créés sans doute, ne sont pas mauvais par nature, mais seulement indifférents; cependant, vains qu'ils sont déjà, ils deviennent bientôt dangereux par l'attrait qu'ils inspirent, et pernicieux par le désordre qu'ils provoquent.

A la fin, comme pour mieux préciser les choses, saint Ignace se résume et réduit à trois mots tout le plan infernal. Il y a trois degrés dans la décadence d'une

âme : le premier est la cupidité, le deuxième la vanité, le troisième l'orgueil ; *Primus gradus divitiarum ; secundus honoris ; tertius superbix*. Or une fois qu'on a franchi ces trois degrés, on n'a plus, ce semble, besoin de la tentation, il suffit de l'occasion, et s'il n'y en avait pas on en ferait plutôt soi-même, et par la seule force des choses ou la faiblesse de la nature, on glisse peu à peu, on passe même de plein pied dans tous les autres vices ; *inducit ad omnia reliqua vitia*.

Une question se présente ici : on demande pourquoi saint Ignace, dans son énumération ; n'a point compté le vice de la chair, quand on sait d'ailleurs que c'est là pourtant le commencement ou la fin de presque toutes les tentations. L'ange a seulement péché par l'esprit, mais l'homme pêche surtout par la sensualité.

Dirai-je d'abord qu'il répugne à saint Ignace, comme au grand apôtre, de nommer même l'ignoble passion, tant il professe à son égard de mépris et de dégoût ? *Nec nominetur...* (Eph. v, 3.) Une chose innommée est comme si elle n'était pas. Point de nom, pas d'idée.

Mais voici la principale raison : qu'on se souvienne que la méditation *de deux Etendards*, comme un rouage dans la machine, n'est elle-même qu'un préparatif pour l'élection prochaine. Or, quand il s'agira de délibérer et de choisir, on ne devra pas, on ne pourra même pas mettre en ligne de compte des choses ou mauvaises ou seulement défendues, mais des choses permises, ou au moins indifférentes. Les unes ont été à jamais répudiées d'avance dans la première semaine ; il ne peut plus être désormais question que des autres. Supposer seulement qu'on veuille encore mettre dans la balance le bien ou le mal, serait une inconséquence et une énor-

mité. Pour l'homme raisonnable, dans une élection sérieuse, la cause n'est pas là : on délibère entre le bien et le mieux, les préceptes et les conseils, les richesses légitimes et la pauvreté volontaire, les honneurs du monde et les ignominies de la Croix. Je le demande, les infamies de la chair pouvaient-elles figurer parmi les choses indifférentes? Après tout, qu'était-il besoin d'en faire mention? On connaît trop le sens ravalé de la nature humaine, et tous les instincts renversés de cet esprit infernal, qui serait lui-même dans la fange s'il n'était dans le feu, pour ne pas deviner, sans qu'on le dise, que l'homme devenu esclave du démon porte fatalement le caractère de la bête. N'est-ce pas d'ordinaire pour devenir impur à son aise, qu'on est cupide? Et n'est-ce pas encore parce qu'on est orgueilleux, qu'on devient impur? Quand saint Ignace ouvre à la fin l'abîme de tous les vices, *inducit ad omnia reliqua vitia*, on sait bien que l'impureté est au fond de l'orgueil.

Mais, ô Dieu! après tout ce que nous avons entendu dans le conseil des démons, et tout ce que nous avons vu dans la grande foule des hommes, quelle lumière sinistre! mais quelle déplorable pensée! On ne peut plus en douter, tout ce monde est enrôlé sous l'étendard du démon, et c'est pour cela qu'il est jugé sans appel et perdu sans espoir.

Deuxième partie

Enfin, saint Ignace en vient à signaler un second étendard faisant face au premier, car ainsi les choses semblent mêlées en ce monde, mais heureusement, *ex opposito*, pour lui faire contraste. Il fallait les considérer l'un après l'autre, car enfin il faut bien les recon-

naître. Mais quelle transition ! on passe sans autre milieu de l'enfer au ciel. Comme on est soudain dédommagé de cette répugnante étude qui flétrit la pensée et consterne l'âme ! Déjà, les yeux renaissent à la lumière, et le cœur revit à la paix. Le titre seul est plein d'espérance : *De summo et vero Duce, qui est Christus Dominus noster*. Voici le drapeau du souverain et vénérable chef. lequel est Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ah ! le nom de Jésus est là, et avec lui tous les droits et tous les titres ; donc la vérité est là, et avec elle la voie et la vie.

Du reste *similiter*, quant au plan ; la seconde partie va être parallèle à la première.

1^{er} POINT. Et d'abord, le regard se porte naturellement et se repose charmé sur la personne du chef. *Considerare quomodo Christus Dominus noster* ; quand une fois on l'a vu, on veut le voir encore, sans se lasser jamais.

Où est la terreur ? Où est même la gloire ? Il n'a point de foudre, pas même de rayons. L'humanité couvre la divinité et se voile à moitié elle-même. Mais tout ce qu'il paraît perdre en majesté, il le gagne en bonté, et sans être moins adorable, il devient plus aimable. Oui, le voilà bien, sinon tel qu'il est, du moins tel qu'il se fait avec nous et pour nous.

Où se trouve-t il ? *In magno campo illius regionis Hierusalem.*,. Il n'est pas là de passage, mais en résidence, *se sistit*, à Jérusalem toujours et partout, sur la terre comme dans le ciel. En vain tout est en guerre autour de lui et contre lui, il habite dans la paix, *factus est in pace locus ejus* (Ps. LXXV. 5), il est lui-même la paix, et seul il peut la faire et sait la donner. *Ipsa est pax nostra* (Eph. II, 14). Oh ! qu'il fait bon à Jérusalem, surtout quand on revient de Babylone !

Quant à l'appareil, qu'on l'observe bien, car il est ici caractéristique, *in humili loco*. Telle est l'adresse invariable, le signalement incontestable de Jésus. Là, vous le trouverez toujours, et vous ne le trouverez jamais ailleurs. Le fidèle archange autrefois défia Lucifer d'usurper la première place; nous pouvons le défier maintenant d'usurper la dernière. C'est par excellence un lieu réservé, *in humili loco*. Jésus a inventé le signe de l'humilité et nul ne saura le contrefaire.

Enfin voici en deux traits tout l'ensemble de la physionomie, *speciosus et amabilis*; la beauté rehaussée par l'amabilité. Evidemment le physique n'est que le reflet du moral; mais qu'on se figure tous les attributs d'un Dieu et toutes les vertus d'un homme-Dieu s'unissant sans se confondre, en un mot le Sacré Cœur tout entier s'épanouissant dans cette physionomie surhumaine; puis, sur ce merveilleux ensemble, que l'amabilité vienne répandre tous ces charmes, *speciosus et amabilis*, et on ne saura jamais, trop admirer, on ne saura jamais assez aimer.

2^e Point. — Mais quelle est la condition faite à tous ses adhérents par un chef d'une apparence si débonnaire? Quelle est sa bonté effective, la suavité du service et la félicité des siens? Ah! que nous sommes loin maintenant des menaces et des sévices de l'usurpateur devenu un bourreau, qui ne veut de sujets que pour en faire des victimes!

Tous les mots des exercices valent ici la peine d'être comptés et pesés. Mais il faut les faire vibrer pour qu'ils résonnent à l'oreille du cœur.

Qu'on le note bien avant tout, car cette première clause est déjà décisive, *considerare quomodo universi*

mundi Dominus; le chef en question est le seigneur de tout l'univers. A lui donc tous les pouvoirs, comme à lui tous les droits; seul, il se suffit et n'a besoin de personne, et s'il daigne admettre les anges et les hommes à son service et les associer à sa propre cause, ce n'est point pour s'agrandir lui-même, c'est pour les exalter; ce n'est point pour devenir plus fort, c'est pour les rendre meilleurs et plus heureux.

Viennent alors en bon ordre les phases diverses de la vie spirituelle et de la vocation apostolique : d'abord l'élection active et passive, le fait divin et l'objet humain.

Eligit. Oui, la première élection, le commencement des commencements, est toujours un acte de Dieu. Impossible à l'homme de choisir, s'il n'est auparavant choisi lui-même; il a beau se hâter, la grâce a pris les devants, et c'est seulement parce que Dieu l'appelle et le choisit, qu'il y pense et y consent lui-même, qu'il le veut enfin, et ainsi l'élection humaine n'est que la réponse à l'élection divine.

Voici le terme ou l'objet de l'appel et du choix : *tam multas personas*. Quoi! rien que des personnes humaines, et abstraction faite des anges, ce sont seulement des hommes qu'on oppose ici aux démons. C'est tout ce qu'il faut; la force de Dieu lui-même éclatera mieux dans la faiblesse de leurs agents, et, après tout, un seul homme, armé de la vertu d'en haut, peut se mesurer avec avantage contre tous les démons conjurés ensemble. Et ce qui est glorieux à Dieu, n'est-il pas honorable pour l'homme? Quoi! C'est contre les démons, mais pour les âmes, mais avec Dieu qu'il doit combattre! Il n'y a rien là qui puisse altérer sa confiance, qui ne doive animer son courage.

Mais pourquoi, sous la plume si fidèle de saint Ignace, une exagération dont malheureusement il faut rabattre : cette expression, *tam multas personas*, démentie par l'Écriture et par l'histoire? L'Évangile le déclare, et nous ne le voyons que trop, il y a peu d'ouvriers, *operarii pauci* (Matt. ix, 37), il y a peu d'élus, *pauci electi* (Matt. xxii, 14). Mais vraiment on peut dire l'un et l'autre; si le nombre est relativement petit, il est aussi absolument grand, et le cœur se console à penser que Jésus, s'il n'a pas la foule, a du moins toute une élite.

Enfin, parmi tous ces élus de Dieu, on remarque une sage ordonnance, une sainte hiérarchie, *apostolos, discipulos...* chacun à son niveau et à son poste; les uns sont apôtres, les autres sont disciples, et c'est le maître lui-même qui les institue en même temps qu'il les choisit.

Mais pour que l'apostolat réalise son nom, après l'élection, il faut un second acte divin, *mittit eos*, la mission. C'est Jésus qui doit envoyer, comme c'est lui seul qui peut appeler; sans cette condition essentielle, l'homme ne serait qu'un homme, et il faut qu'il soit l'homme de Dieu et devienne l'homme des âmes.

Quant au champ de la mission, il est ouvert et n'est point limité; grand comme le monde, *per universum mundum*, et dans ce vaste ensemble sont compris tous les détails, *per omnes status et conditiones personarum*. Il ne sera pas dit que la grâce manque jamais au salut, et que Dieu en fasse moins pour nous sauver, que le démon pour nous perdre.

Quant à l'objet et au but de la mission, tout est dans ce mot : *spargendo sacram suam doctrinam*. Rien du

nôtre, tout du sien; rien à inventer, jamais à innover. Le monde a beau se mettre, ou se croire en progrès, il sera toujours en arrière de l'Evangile. Les apôtres ont à la lettre à évangéliser, enseignant ce qu'ils ont appris et donnant ce qu'ils ont reçu, et depuis le Cénacle, jusqu'à l'heure suprême de Josaphat, *spargendo...*, leur unique tâche est de semer, dans le sillon tracé pour chacun d'eux, la même parole toujours féconde et de préparer le long des siècles la grande moisson des âmes.

3^e POINT. — Mais c'est le troisième point qui porte coup dans la seconde, ainsi que dans la première partie. Tout ce qui précède n'est encore qu'un accessoire pour en venir à l'essentiel. Saint Ignace a su résumer et ramener à trois chefs cette fameuse harangue où Lucifer, au milieu de ses suppôts attentifs, étalait toute sa stratégie, son but homicide avec ses perfides moyens. Eh! bien, voilà que le Christ Notre-Seigneur va parler à son tour; on écoute, et mieux que jamais, la divine harangue, *considerare concionem quam Christus Dominus noster habet*; on en fait une exacte analyse, et on a comme la quintessence de l'Evangile.

Il n'est pas hors de propos, avant d'étudier entre les deux discours les oppositions de doctrine, de signaler entre les orateurs les différences de formes. Là où Lucifer se trahit, Jésus se révèle. D'abord il traite les siens, comme il les nomme, *ad omnes suos servos et amicos*. Ce sont tous des serviteurs, il fait de tous ses amis.

D'ailleurs, aussi vrai et droit qu'il est affable et simple, il ne leur dissimule point la condition qu'il va leur faire, *ad expeditionem mittit*; il s'agit d'aller en expédition; il y aura donc travail et peine, plus que

cela, il y aura combat et danger. Il est vrai que c'est lui-même qui les envoie, *mittit*, et sa grâce arme leurs bras et protège leurs poitrines.

Enfin, même parmi la guerre, ils seront encore des pacifiques. De leur part, point d'imagination, point de contrainte.

Ils se souviendront de traiter les autres, comme ils furent traités eux-mêmes; Jésus ne violente pas, ne force pas les libertés, mais il persuade les esprits, il gagne les cœurs et alors seulement il prend les âmes. En effet quelle délicatesse, mais quelle révérence dans toutes ses expressions vraiment choisies! *Commendando illis, ut omnes velint adjuvare, adducendo illos...* Quoi! on dirait vraiment de l'urbanité sur toute la ligne : les apôtres sont presque priés de vouloir bien appeler, et à leur tour les âmes sont priées par eux de vouloir bien venir. Voilà le véritable accent de Jésus!

Mais voici surtout le fond du discours, naturellement en parfaite harmonie avec la forme, d'ailleurs on le devine d'avance, en complète contradiction avec le discours de Lucifer. Chacun des deux chefs appelle de son côté, attire dans son sens; l'un *sursùm*, l'autre *deorsùm*. Or pour arriver à des termes si opposés, il faut aller par des chemins contraires et nul ne parvient en haut par la voie qui vient en bas.

Ainsi donc juste au rebours des procédés de la partie adverse, l'intention divine, pour nous servir du mot consacré par les Exercices, c'est d'amener doucement tous les hommes à une parfaite pauvreté d'esprit, *omnes velint adjuvare, adducendo illos primum ad summam paupertatem spiritualem*, et même, si du moins il plaît ainsi à sa divine Majesté, et si elle veut

les choisir elle-même, à la pauvreté de fait, *et si suæ Majestati placuerit, et eos eligere voluerit, non minùs ad paupertatem actualem.*

Voilà déjà un premier article bien notable. D'après ce nouveau plan composé par un Dieu, la pauvreté, au moins à un certain degré, est proposée et imposée à tous ceux qui aspirent à la perfection dans une vocation quelconque. Le moyen autrement de n'être pas le jouet des prestiges du démon, de n'être pas dupe de la fascination du monde, de ne pas devenir victime de toutes les convoitises de la chair? Le moyen de se dire le disciple du Dieu de la crèche et de la croix? Aux pauvres d'esprit seulement est dévolue pour béatitude le patrimoine du ciel. Ainsi le détachement affectif est comme la porte ouverte à l'entrée de la voie des préceptes, le dépouillement effectif comme la clef à l'entrée de la voie des conseils.

Cependant, qu'on le remarque encore, saint Ignace, tout en indiquant bien positivement désormais les deux alternatives qu'il avait vaguement énoncées dans la contemplation du Règne, garde lui-même une neutralité parfaite.

La question est réservée entière pour le moment de l'Election. On n'en parle ici que d'une manière hypothétique, et à Dieu seul de faire passer du conditionnel au positif, *si placuerit et voluerit.*

On va voir du reste si saint Ignace prend l'Evangile au sérieux. Certes on vient de faire un grand pas, le second sera bien plus grand encore, du moins il coûte bien plus à la nature et le mérite est en proportion du sacrifice. *Secundo ad desiderium opprobriorum et contemptuum.* Quoi! il faut arriver là! Mais ce n'est

pas tout; ce n'est encore qu'un chemin, et non le terme. Il faut plutôt passer par là, pour aller plus loin. Ainsi le maître nous précipite après lui dans tous les extrêmes.

La raison dernière, ou la fin, la voici : *quia ex his duabus rebus humilitas sequitur*. L'humilité est seulement au bout. Vouloir attendre qu'elle vienne à nous, sans que nous venions à elle, illusion et rêve. Il y a une voie et il n'y en a qu'une, très sûre, assez rude, il est vrai, mais la conquête est si belle ! Qui emporte l'humilité dira qu'elle n'a rien coûté ; car elle met déjà le ciel dans le cœur, et bientôt elle placera l'âme dans le ciel.

Saint Ignace, avant de conclure, se résume encore une fois, et pour faire mieux ressortir la contradiction entre les deux étendards, il oppose un à un ce qu'il nomme les trois degrés, ou les causes diverses des deux intentions divine et diabolique. *Ita ut sint tres gradus* : d'abord, la pauvreté contre les richesses ; puis l'opprobre ou le mépris contre l'honneur mondain ; enfin l'humilité contre l'orgueil. Il n'ajoute plus qu'un trait pour conclusion : une fois qu'une âme a franchi ces trois degrés, *ex his tribus gradibus*, par le seul fait, elle se trouve comme installée dans toutes les autres vertus, *inducant homines ad reliquas omnes virtutes*. On dit que toutes les vertus sont sœurs ; mais elles ont toutes une mère, comme elles ont une reine, et si la charité même les couronne, l'humilité seule les enfante.

La voilà donc franchement posée et nettement résolue cette formidable question, qui prime toutes les autres, la plus vaste, puisqu'elle embrasse tous les hommes, la plus haute, puisqu'elle fixe toutes les destinées.

L'évidence ne le cède ici qu'à l'autorité. Saint Ignace, par un procédé aussi ingénieux qu'il est simple, fait converger sur un seul point toutes les lumières à la fois. Il a cherché et bientôt trouvé l'endroit précis, où se rencontrent en se heurtant l'instigation diabolique et l'inspiration divine, et concluant en bonne logique, il a comme mis le doigt dessus et a dit à qui veut l'entendre : en vérité, c'est ici le nœud de la question !

Mais combien d'autres conséquences ! Nous aurons désormais un infaillible contrôle pour distinguer entre les personnes et les choses. Nous venons de lire la triple inscription de *deux Étendards* : impossible de s'y méprendre et de les confondre. Partout et seulement où est l'étendard, là est le chef. Montrez-moi vos signes, et je saurai avec qui et à qui vous êtes, et ce que vous êtes vous-même.

Nous avons aussi la raison de ce monde et comme la philosophie de son histoire. N'a-t-on pas assez expliqué le mystère de son irrémédiable erreur ? Il est vrai, Lucifer n'a de son côté que des apparences, mais c'est déjà trop ; Jésus-Christ a du sien toutes les réalités, mais ce n'est pas assez. Evidemment toutes les forces vives de la nature vont se précipiter vers le premier et se tourner contre le second. Sans doute le grand séducteur n'ira pas tout d'abord rudoyer les hommes, comme tout à l'heure il malmenait les démons. Ne sait-il pas en son temps changer d'air et d'accent ? Au contraire, il ne leur parle que dans leur langue naturelle, partout comprise et toujours aimée ; il ne montre que ce qui se voit, il n'enseigne que ce qui plaît, permet tout ce qu'on veut et promet tout ce qu'on aime.

Jésus-Christ est bien la vérité, la voie et la vie, mais

il paraît l'austérité même; il parle une langue sur-humaine, qu'il faut croire sans la comprendre; on ne voit pas ce qu'il promet, et on voit trop ce qu'il demande; sa croix est seule présente et son ciel est seulement futur. Eh! bien, étant donnés ces deux programmes et les hommes étant ce qu'ils sont, on peut le prévoir : Jésus-Christ a beau avoir raison, le programme diabolique aura tous ces effets, et après comme avant, le monde sera toujours le monde.

Qui ne reconnaît enfin et ne sent pour soi-même l'absolue nécessité de la double grâce demandée au début de la méditation? On a appelé la lumière, *petere auxilium*. Mais ce n'est pas tout; on pourrait voir et ne plus vouloir, il faut plus encore, il faut invoquer la force, *auxilium ut... gratiam ad...* Toute saine élection présuppose une première victoire, la victoire sur soi-même, qui prélude à toutes les autres. Jésus, faut-il qu'il en coûte à l'homme de vous préférer au démon! Mais il en est ainsi, afin que sous votre glorieux drapeau il n'y ait que des élus, que des vainqueurs, que des couronnés.

Colloque. — Eh! bien, puisque nous avons absolument besoin de la grâce, nous sommes surtout dans le cas de la prière, et la méditation *de deux Etendards* doit, à l'ordinaire du reste, mais plus que jamais, s'achever par le colloque. En effet en voici un fait exprès, d'une solennité extraordinaire et d'une vertu égale. Saint Ignace a pris la peine d'en composer le fond et d'en ordonner la forme.

Une fois déjà nous avons trouvé l'analogie dans les Exercices. Il s'agissait d'obtenir alors la grâce substantielle de la première semaine, ou la pleine conversion

du mal au bien. Afin de nous inspirer à nous-mêmes plus de confiance, de nous ménager auprès de Dieu plus de crédit, et d'assurer ainsi à notre supplique une sorte de toute puissance ; au lieu de parler seuls, comme chétives créatures, d'abord nous avons fait parler avec nous et pour nous ; oui, d'abord comme des enfants adoptifs, nous avons invoqué Marie, afin qu'elle intercédât auprès de son Fils ; puis comme des Frères d'adoption, nous avons appelé Jésus, afin qu'il s'interposât auprès de son Père ; et c'est alors seulement que nous avons osé nous adresser directement au Père qui est aux cieux. Notre voix n'était partie de là qu'accompagnée de ces voix du ciel. Or maintenant qu'il est question de la grâce décisive de la seconde semaine, pour l'élection du meilleur, est-ce donc trop de la plus efficace des prières pour la plus insigne des grâces.

La prière unique dans son objet ; sera donc trois fois répétée. On l'adresse d'abord à Notre-Dame parce qu'elle est mère deux fois, et qu'à ce double titre, on sait comme elle écoute, quand on la prie, et comme elle est exaucée, quand elle prie elle-même. *Colloquium ad Dominam nostram*. Dès qu'on lui demande, elle demande aussi, et demander à un fils, pour une mère, c'est obtenir, *ut mihi obtineat gratiam a suo Filio et Domino*.

Or telle est en substance cette supplique si bien appuyée ; on sollicite pour soi-même un enrôlement, et on prend soi-même un engagement ; d'une part la faveur d'être accepté sous l'Étendard de Jésus-Christ ; de l'autre en retour, la promesse d'en accepter toutes les conditions.

D'abord la demande est aussi formelle que possible.

Saint Ignace en a rédigé la teneur en des termes qui conviennent à tous, afin de convenir à chacun : *gratiam... ut ego recipiar sub vexillum ejus*. Oui, *gratiam*. Nous n'avons aucun droit, et Jésus-Christ n'a aucun besoin ; si on nous admet, c'est par une grâce, et toute grâce, et celle-ci entre autres, veut et vaut bien une prière.

Ego, moi ; c'est une question toute personnelle, entre Dieu et moi ; chacun est à son compte ; je demande pour moi, comme on s'enrôle pour soi.

Mais ici surgit une difficulté et comme une contradiction dans les termes ; d'une part, il ne dépend pas de moi, et pourtant de l'autre, il dépend de moi. Dans le fait, il n'y en a aucune, et ces deux propositions sont également vraies et certaines ; Dieu n'admet que ceux qui veulent, et il admet ceux qu'il veut ; les enrôlés, comme les prédestinés, sont tous des volontaires et tous des élus.

Recipiar sub ejus vexillum. L'expression est juste ; au chef exclusivement d'admettre sous son drapeau ; c'est son fait. Pour l'homme le verbe est seulement au passif ; il est admis.

La vulgate ajoute un mot qui manque et qui semble faire défaut dans l'original, *et manere* ; ce n'est pas tout que d'être reçu, il faut encore et même surtout, persévérer sous le drapeau. Mais saint Ignace a cru tout dire en un seul mot. A quoi bon doubler les termes ? Il savait que la grâce de Dieu est sans repentir, et que la parole d'un homme doit être sans retour. Quand Dieu daigne admettre, c'est pour garder, et quand l'homme se fait recevoir, c'est pour demeurer. De part et d'autre c'est à jamais. Du reste la grâce se conserve par les mêmes moyens qui l'ont obtenue ; elle est faite

et elle est encore à faire; que tous les jours on se rattache à la prière, on tienne aux conditions premières et alors en effet *recipi* sera synonyme de *manere* : on persévère à jamais parce qu'on est reçu toujours.

Sub vexillum. Comme ce mot explique la vie! N'est-ce pas le *militia est vita* de l'Écriture? (Job. vii, 1.) Qu'il le veuille ou non, tout homme est sous un drapeau quelconque. Vivre c'est combattre; seulement ne pas se battre, c'est être battu.

Après la demande, suit la promesse, elle-même aussi explicite que possible. Oui, le suppliant de tout à l'heure est un aspirant sérieux; pour preuve, il énumère, en les reprenant l'une après l'autre, toutes les conditions posées par le Chef lui-même, et les accepte toutes sans exception et dans les mêmes termes sans aucune altération, les mépris aussi bien que la pauvreté. S'il y a encore quant à la pauvreté une clause de suspension et d'attente, c'est que pour le moment, elle a été ainsi énoncée par le maître, lors de son premier appel, *si placuerit, si voluerit*; c'est que l'élection est encore à faire et la vocation à venir. Et s'il y a, quant au mépris, une clause restrictive, c'est Dieu lui-même encore qui la veut et qui la met, *dummodo absque ullius peccato et disgustu suæ Divinæ Majestatis*. Certes, que le mépris tombe sur nous, à la bonne heure, mais qu'il ne rejaillisse pas sur Dieu lui-même. On entend bien se perdre pour sa cause, on ne prétend pas le compromettre dans la nôtre; à nous seuls le mépris, à Dieu seul la gloire.

Pourtant de quel droit saint Ignace a-t-il supprimé l'humilité dans son colloque? Elle était nommément exprimée dans la harangue divine; c'était même

le troisième et suprême degré de la perfection évangélique. Pourquoi n'est-elle pas même l'objet de la prière? Dans cette réticence certainement calculée, il y a une profonde intelligence et de la vertu et de notre nature.

Les Exercices vont toujours droit *ad hominem et ad rem*. Très volontiers assurément nous eussions demandé l'humilité, mais ce n'est qu'à contre-cœur que nous demandons la pauvreté et les mépris, c'est-à-dire que nous voudrions bien la fin et que nous ne voulons pas les moyens. Non, non, on ne nous laisse pas prendre le change; commencez par les moyens et vous finirez par la fin. Demandez d'abord ce qui vous coûte le plus, cette prière sera déjà une victoire, et vous obtiendrez ce qui vaut le plus; la vertu sera le prix du combat. Mais l'humilité, direz-vous, d'où et quand vous viendra-t-elle? Laissez faire, elle viendra d'elle-même; *ex his duabus rebus sequitur humilitas*; si vous posez les deux prémisses, la conséquence en jaillit, et c'est l'humilité; oui, vous l'avez, car vous l'aurez obtenue, vous l'aurez conquise.

LES TROIS CLASSES

On peut assez juger de l'importance de l'Exercice des deux étendards par l'insistance même de saint Ignace : on le fait deux fois et deux fois on le répète. Enfin après ces quatre heures de travail sur le même sujet, dans la soirée on se repose dans la méditation des trois classes.

C'est un pas de plus vers l'élection. Qu'ajoute donc cette nouvelle considération à la précédente? Elle nous l'applique et nous l'impose, elle nous met en branle sous l'impulsion de la vérité. Saint Ignace indique assez l'esprit et la fin de cet exercice dans le titre même, *ut amplectamur optimum*. Certes après les deux étendards nous savons déjà à quoi nous en tenir; nous sommes bien et dûment renseignés. Mais, est-ce assez? Maintenant au fait. Nous connaissons le meilleur, soit; il s'agit de le prendre à deux bras, *ut amplectamur*; cette expression métaphorique exprime bien l'extension d'une vraie volonté. *Optimum*. Ah! c'est qu'il faut viser haut, on atteint toujours plus bas; la pratique, hélas! demeure toujours au-dessous de la théorie. Et pourquoi pas *optimum*? Faudrait-il se donner tant de peine à propos de l'élection pour aboutir au médiocre? Et partout ailleurs ne savons-nous pas choisir ce qu'il y a de mieux? Ne mettons pas notre âme au rabais. C'est pour elle surtout qu'il y aurait à réaliser cette parole; *optimam partem elegit...* (Luc. x. 42.)

Il y a dans le texte original une expression assez singulière. Saint Ignace nomme trois couples d'hommes ce que nous avons appelé trois classes d'hommes. Pourquoi cette dénomination? A vrai dire, c'est une chose

sans conséquence aucune, et ce serait épiloguer de chercher des raisons là où il n'y en a pas. Pourquoi ce mot, couples? Et pourquoi pas? Saint Ignace ne raffina point en écrivant; sa pensée était nette; sa parole simple et son premier mot était aussi son dernier; une fois adopté, il n'en changeait pas pour le mérite de la variété. Il me semble qu'il a pris tout bonnement l'expression de couples parce qu'elle convient mieux tout à la fois à l'histoire supposée dans le préambule et à la morale qu'il en tire. Ce nombre déterminé et restreint quoique multiple satisfait à tout; deux, ce n'est pas trop pour l'histoire et c'est assez pour une catégorie. Ces trois classes d'individus groupés deux à deux, n'est-ce pas l'humanité répartie en trois catégories, un tiers à peine montre une volonté sérieuse et efficace.

Saint Ignace, afin de rendre sa pensée plus sensible l'a revêtue d'une forme historique. Nous avons infiniment plus de discernement et de prudence dans les choses naturelles que dans les choses spirituelles, pour les autres que pour nous-mêmes. C'est une ruse innocente que nous retrouverons à l'heure même de l'élection.

Selon la méthode employée pour la contemplation des mystères, saint Ignace consacre un premier prélude à l'exposé de l'histoire qui va devenir le thème de l'Exercice, *est historia*.

Il suppose donc et raconte que trois couples d'hommes dont chacun aurait acquis dix mille ducats, non pas d'une manière illicite, autrement leur possession serait illégitime et il est bien clair qu'alors il n'y aurait même pas lieu à choisir ni même à délibérer;

la restitution serait obligatoire, mais *non purè ac debitè propter amorem Dei*, non purement et dûment pour l'amour de Dieu, avec une intention oblique, avec une affection excessive. Ainsi le mode d'acquisition serait régulier et dès lors le droit de propriété réel, et cependant la conscience des acquéreurs ne serait pas nette devant Dieu. Pourtant, suppose saint Ignace, tous ces hommes veulent se sauver et trouver Dieu Notre-Seigneur dans la paix, en se défaisant de ce qui pèse sur eux et de l'empêchement que leur fait sentir l'affection pour la somme acquise. *Omnes volunt*, tous veulent; du moins, ils le prétendent, et saint Ignace accepte leur dire pour un moment; car nous allons bientôt voir si tous veulent se sauver. *Volunt se salvare*. Ah! Plaise à Dieu! Car se sauve qui veut. Mais la question, c'est de vouloir. Trouver en paix Dieu Notre-Seigneur. Que cette locution est donc belle! et combien elle fait envie. Mais où donc trouver Dieu dans la paix, si ce n'est dans la parfaite reddition de notre volonté à la sienne? Dès qu'il y a opposition, seulement résistance, ou même dissonance, on ne trouve plus Dieu en paix, mais on se trouve soi-même dans le trouble. *Quis restitit ei et pacem habuit?* (Job. ix. 4.)

Et que faut-il aux hommes en question? Oh! ils le savent, ils le sentent fort bien. Pour peu qu'on soit de bonne foi, seulement attentif et consciencieux, on ne voit que trop où est le mal, la passion même l'indiquerait à défaut de la conscience. Il s'agit d'ôter de soi, *tollere a se*, le poids et l'empêchement qui consiste précisément dans l'affection excessive pour la somme en question. Voici deux expressions pittoresques. D'abord *pondus*, rien de plus. Saint Augustin a dit : *amor meus pondus*

meum. Oui l'amour est le poids du cœur, le poids qui l'emporte. L'amour divin l'emporte en haut et l'élève, l'amour terrestre l'emporte en bas et le ravale. Sous cette pression, le cœur demeure appesanti, *gravi corde* (Ps. iv. 3.), et l'âme comme accablée, *aggravat animam* (Sap. ix. 15.). L'effet est sensible. Toute affection qui n'est pas réglée pèse sur le cœur. De plus, *impedimentum*. Oui il y a embarras, obstacle, en un mot empêchement, l'âme est comme bridée, entravée, empêtrée. Ne fût-ce qu'un fil, il empêche un essor. Ah ! pour si peu de choses faut-il se donner tant de peines et courir tant de risques ! Il suffira de cette misérable attache pour gâter la paix et manquer la perfection, peut-être pour compromettre le salut. Pourquoi dans un si grand nombre d'âmes cette sorte d'incompatibilité, d'impuissance, d'antipathie pour les choses spirituelles ? C'est qu'il y a d'ordinaire en elle *pondus et impedimentum*.

Assurément saint Ignace aurait bien pu au lieu de ce thème en donner un autre ; il aurait pu supposer trois classes de voyageurs qui veulent atteindre un but, ou trois classes de malades qui veulent recouvrer la santé, et rien n'empêche qu'on ne modifie, ou qu'on ne multiplie les exemples, afin de rendre la vérité plus saillante. Il a préféré celui qui nous occupe, parce que sans doute il se rattache au premier degré des tentations qui est la cupidité des richesses et qu'ainsi il se rapporte mieux à l'élection de l'état de pauvreté évangélique.

Pour le deuxième prélude, saint Ignace nous donne l'exemple d'une construction de lieu tirée non pas du sujet lui-même, comme à l'ordinaire, mais plutôt de la circonstance. Nous en verrons une autre toute sem-

blable dans la dernière méditation à la fin des Exercices. Il faut convenir qu'elle va également bien dans les deux cas. Cette indication est d'ailleurs précieuse. Pour certaines natures la construction de lieu est difficile, et par le fait dans certains sujets elle est matériellement impossible. Eh ! bien, en voici une toujours faite, dans laquelle rien n'est imaginaire, rien n'est factice, mais tout est réel et à la fois sensible.

Quoi de plus naturel et de plus solennel ! A la veille de l'élection, quoi de plus propre à donner du sérieux, du courage et de la confiance ? Voilà l'homme donné en spectacle à tout le ciel, à Dieu et à ses saints. Tel est le texte : me voir moi-même, comme je me tiens devant Dieu Notre Seigneur et tous ses saints pour désirer et pour connaître ce qui est le plus agréable à sa divine bonté. Ah ! ce n'est pas là une fiction, une imagination ; c'est un fait. Je me vois tel que je suis. Mais que cette vue m'impressionne, m'en impose et en même temps me rassure et m'encourage ! Puis-je être en meilleur état ? *Sto*, debout à mon poste, en expectative, en préparation, en élan d'avance. C'est l'attitude du serviteur et du soldat, c'est la pose normale de l'homme. *Coràm...* Cette présence n'est pas supposée, elle est invisible sans doute, mais certaine, immédiate et d'ailleurs réciproque, c'est-à-dire, je vois et je suis vu, j'ai le regard sur Dieu et je suis sous le regard de Dieu. *Deo Domino nostro et omnibus sanctis ejus...* voilà mes témoins... Dieu Notre Seigneur celui même qui m'a créé, qui m'a sauvé, qui me couronnera, et tous ses saints, mes frères, nos patrons et mes modèles, qui m'assistent de leurs suffrages, qui m'exhortent par leurs exemples. Eux, qu'ils ont fait une bonne élection ! et moi si je fais comme

eux je serai avec eux. *Pour désirer et connaître...* ces deux mots me disent tout et me révèlent tout entier, c'est tout mon vœu, et tout mon cœur. Oui, je désire, je ne désire qu'une chose et je la désire de tout moi-même, et ce désir est une prière qui appelle une grâce, une seule, la connaissance : *id quod gratius sit divinæ suæ Bonitati*. Le cœur vise à l'absolu, à ce qui est le plus agréable; ce sera le plus glorieux à Dieu, le plus utile à moi, le meilleur en soi. Quand saint Ignace s'est occupé de ses intérêts, il a toujours tendu au diminutif, quand il a cherché ceux de Dieu, toujours au superlatif. C'est la délicatesse unie à la générosité, c'est le cœur d'un fils; un serviteur suit la volonté de son maître, un fils va au devant du bon plaisir de son père. Tel était Notre Seigneur : *quæ placita sunt ei facio semper* (Joan. viii, 29.) Enfin la volonté divine est ici désignée par son premier attribut avec lequel elle se confond, la divine bonté. Mais que le mot est bien choisi pour la circonstance! Que peut-on refuser à la divine bonté, si elle nous demande? et que peut-on craindre de la divine bonté, si on lui donne? Enfin, *demander ce que je veux*. Or ce que je veux ici et ce que je demande, c'est la grâce de choisir ce qui est le plus pour la gloire de sa divine majesté et pour le salut de mon âme. On peut remarquer non pas seulement l'analogie, mais l'identité de pensées et de paroles entre la teneur de cette prière et la phrase finale de la considération sur la fin de l'homme. Là, désirer uniquement et choisir ce qui nous conduira le mieux à la fin de notre création, et ici choisir ce qui est le plus utile à la gloire de Dieu et au salut de mon âme. Ainsi revenons-nous à notre point de départ; toutefois il ne s'agit plus

seulement de la disposition, mais de la réalisation : L'heure de l'élection a sonné.

Le plan de cet exercice se trouve tracé par le seul fait; comme on a supposé trois classes dans l'histoire en question, il y aura naturellement trois points dans méditation.

La première classe voudrait se défaire de l'affection pour la somme acquise, afin de trouver Dieu dans la paix et pouvoir se sauver, et elle ne prend pas de moyens jusqu'à l'heure de la mort. Evidemment, voilà une volonté qui n'en est pas une. *Vellet*, volonté toute au conditionnel, qui n'arrive point, qui ne part même pas, mais suspendue et perdue en l'air, stérile en effet et nulle au fond; volonté dérisoire qui s'abuse et se ment à elle-même, puisqu'elle se contredit et se détruit elle-même : vouloir une fin, sans vouloir le moyen, c'est ne rien vouloir. La volonté au futur équivaut à la volonté au conditionnel; ajourner à l'heure de la mort, *usque ad horam mortis*, c'est remettre à un temps où il ne sera plus temps, c'est ne quitter la chose qu'alors que la chose nous quitte, c'est risquer la mort après avoir manqué la vie.

Cette volonté est manifestement ridicule, aussi je ne sache pas qu'elle soit possible dans l'ordre naturel. Et toutefois elle existe réellement dès qu'il est question du salut. Combien voudraient et ne font rien.

La seconde classe veut se défaire de cette affection déréglée, mais elle le veut à condition de retenir toutefois la somme acquise, à condition par conséquent que Dieu vienne à ce que l'homme veut, et elle ne se résout pas à aller à Dieu, quand même ce parti serait le meilleur pour nous.

Sans doute cette seconde classe surpasse la première; l'une ne voulait comme elle ne faisait rien, l'autre veut et fait quelque chose. *Vult*; il y a ici un peu de positif, mais c'est encore insuffisant, car ce sera inefficace; ce n'est plus une volonté dérisoire, mais une volonté qui se trompe, ce n'est encore à vrai dire qu'une velléité. Quoi! On veut se défaire de l'affection, mais on ne veut pas se priver de la chose même. Et si le sacrifice réel est la condition et le moyen du détachement en esprit! C'est-à-dire, selon l'expression de saint Ignace, qu'on a tout simplement la prétention d'amener Dieu à notre volonté au lieu de nous rendre à la sienne. Conçoit-on tout ce qu'il y a d'inconvenant et d'inconséquent dans ce procédé? Ainsi, le Créateur devra en passer par où veut passer la créature! Ainsi, on veut la fin, mais par les moyens qui nous plaisent et non par ceux qui nous servent! Assurément, c'est encore là une volonté incomplète et insuffisante; d'autant plus que dans l'ordre du salut ce sont presque toujours les choses qui nous plaisent le moins qui nous profitent le plus. De toutes les illusions, c'est bien la plus commune parmi les hommes.

Enfin, *la troisième classe*, c'est la volonté pleine et entière, qui se soutient et se justifie elle-même, qui s'élance du fond du cœur et court droit au but, sincère et dès lors certaine. Saint Ignace exprime sa disposition avec une simplicité et une vigueur égale, avec une redondance de mots qui répond à la surabondance de volonté. Cette troisième classe, dit-il, veut écarter cette affection, et elle le veut si bien qu'elle n'est pas déterminée par cette affection à garder ou à ne pas garder la somme acquise. Mais elle veut vouloir ou ne pas vouloir, autant que Dieu Notre-Seigneur lui donnera de

vouloir, et autant qu'elle le croira meilleur pour le service et la gloire de sa divine majesté. Et en attendant elle veut faire état qu'elle quitte tout en effet, s'efforçant de ne vouloir cette somme et toute autre chose que pour le seul motif du service de Dieu Notre Seigneur, de manière que le désir de mieux servir Dieu Notre Seigneur la détermine ou à prendre ou à laisser la somme en question.

Jamais on n'avait mieux parlé de la bonne volonté.

La voilà ! saint Ignace la connaissait. Certes, ce n'est pas une petite chose, ni une chose si facile. Quelle haute raison ! Mais quel robuste courage ! Donnez-moi cela et je vous accorde tout le reste. Voilà l'homme dans sa vérité, voilà le sage, le brave, le saint. Ici enfin se réalise le titre des Exercices. L'âme victorieuse ordonne sa vie sans être déterminée par aucune affection déréglée. — Cette doctrine est dure ! Moi je dirai qu'elle est douce autant que noble. C'est l'apologie de la nature humaine. On veut de la liberté ; en voilà. Enfin on sait vouloir, on veut de manière à n'être arrêté par aucune créature, par aucune affection. *Vult, ut etiam non teneatur. Vult velle et nolle.* On veut vouloir et ne pas vouloir, singulier pléonisme. Si on veut, c'est parce qu'on veut. D'autre part cette liberté n'est pas de la licence. La volonté vraiment maîtresse est aussi vraiment soumise à la grâce et à la raison ; un attrait et un motif la précèdent et la déterminent. Dans ces deux règles d'élections, voici l'attrait : *selon que Dieu donnera de vouloir* ; voici le motif : *et qu'il semblera meilleur*. Cette locution est merveilleuse de simplicité ; Dieu lui-même sollicite, incline notre cœur, et nous donne la volonté. Et en même temps, c'est ce qui semble

meilleur. Telle est l'union de la grâce et de la nature. Saint Ignace achève par un dernier trait où il y a autant de sagesse que de vigueur. On suppose qu'on a tout quitté en effet; par conséquent le nœud est tranché, la question demeure dégagée, et alors, faisant appel à toutes ses forces et les déployant au besoin, on se débarrasse de toute influence, et on ne veut plus d'autre mobile que celui du divin service.

La *note* apposée à la fin de cet exercice n'est que l'application de l'annotation seizième... Evidemment, saint Ignace l'avait fort à cœur, car à partir, de ce moment, quand il ramène le triple colloque de deux étendards, il renvoie non pas à cette méditation, mais à la suivante, et il a de plus bien soin de rappeler cette fameuse note. Dans le vrai, elle est d'une haute, d'une excellente spiritualité, comme la quintessence des Exercices. Ainsi quand on sent de l'attrait ou de la répugnance pour ou contre une chose et qu'ainsi on n'est plus indifférent, il est fort utile pour éteindre ce sentiment désordonné de demander dans les colloques, même malgré l'opposition du sens charnel, que Notre-Seigneur nous choisisse précisément pour cela, attestant qu'on le veut soi-même, qu'on le demande et qu'on le supplie, pourvu que ce soit pour le service et la gloire de sa divine bonté.

Mais n'est-ce pas une dérogation expresse à la formule ordinaire par laquelle on demande ce qu'on veut? Ici il faut demander ce qu'on ne veut pas. Trop souvent en effet les âmes inexpérimentées ou pusillanimes se laissent entraver dans la prière par la répugnance de la nature. On ne demande pas parce qu'on ne désire pas, parce qu'on redoute même d'être exaucé. Et pourtant,

voilà la meilleure de toute les prières, la prière dans l'agonie. Ainsi faisait Jésus au jardin : *transeat!... verum-tamen fiat* (Matt. xxvi, 39)! En tout temps cette prière est d'une grande valeur, précédée d'une victoire et suivie d'une double grâce. Mais au moment de l'élection elle est d'une grande utilité, *multum juvat...* afin de maintenir la loi de l'équilibre. On voit saint Ignace faire appel constamment à la fois à la grâce et à la nature combinées. Il faut vaincre pour prier, et prier pour vaincre. *Gratia Dei meum* (I. Cor. xv, 10). Mais il a juré de ne jamais laisser le dernier mot à la chair, et non-seulement il s'en défend, mais il l'attaque sur son terrain et la poursuit jusqu'à ce qu'il la réduise. Ah! si l'on priait ainsi! Pourquoi pas? — On est trop faible. — Mais ce n'est pas un obstacle, c'est un motif. C'est parce qu'on est faible qu'on peut et qu'on doit le faire et c'est en le faisant qu'on deviendra fort. — J'ai peur d'être exaucé. — Raison de plus. Vraiment, nous ressemblons à l'enfant qui dirait : je ne mange plus de tel mets, parce que si j'en mangeais je l'aimerais et je ne l'aime pas. Mon Dieu! Si nous sommes exaucés, Dieu donnera la force et même le goût. Après tout, ce n'est pas qu'on veuille forcer la main de Dieu, mais bien forcer notre misérable nature.

LES APÔTRES

Venite et videte — Venerunt et viderunt (Io. I, 39).

Est-il rien de plus facile que de chercher Jésus, rien de plus doux que de le trouver? *Quam bonus te quaerentibus sed quid invenientibus?* Facilité de la recherche, *venite...* un seul pas! Félicité de la rencontre, *invenimus*, un cri de joie!

I. — *Circonstances de la recherche* : le Sauveur prévient; le Précurseur concourt, les disciples correspondent.

1. — *Videns Jesum venientem* (Io. I, 29)... Jésus-Christ ne marche point au hasard, sans dessein et sans but; il cherche la brebis perdue. Tout ce qui existe et tout ce qui arrive recèle une pensée du Dieu, et toujours une pensée de paix et de salut. Jésus passe donc assez près pour qu'on puisse le voir, et cependant assez loin pour qu'on doive marcher soi-même pour l'atteindre. Il passe, ô espérance! ô terreur! *Timeo Jesum transeuntem*, s'écrie saint Augustin. Bientôt le Sauveur sera passé, et le salut avec lui. Vive image de la grâce proposée à tout le monde, refusée par le grand nombre, donnée aux seuls hommes de bonne volonté! Passage fortuné et formidable! Beaucoup en jouissent et peu en profitent; *multi vocati, pauci electi* (Math. xx, 10). Toute grâce est un passage de Jésus-Christ, et il faut la saisir au passage.

Ainsi Jésus-Christ fait-il les premiers frais; c'est lui qui nous prévient, qui nous cherche bien plus que nous le cherchons. Nous n'irions pas à lui, si lui-même ne venait à nous.

2. — *Ecce agnus Dei* (Jo. I, 29) ! Le précurseur est à son poste et fait son devoir. Il n'est qu'une voix, il n'est qu'un geste : *vox clamantis* (Jo. I, 23)... *Ecce*; il parle et il indique. Les disciples avaient vu, mais sans connaître. On connaît Jésus-Christ par la foi, et la foi naît par la parole. La grâce extérieure jointe à la grâce intérieure, complète les prévenances de Dieu. Tout l'office du prêtre, ce vrai précurseur de Jésus-Christ, est dans ces trois paroles qu'il répète partout et de tout lui-même, en chaire et à l'autel. *Ecce*, il est présent, et si près que je puis l'indiquer du doigt. *Agnus*; comme il est doux ! qui le craindrait ? — *Dei*; comme il est fort ! qui n'espérerait ? Mais n'attendons pas que sa mansuétude se change en colère. La colère de l'agneau est plus redoutable que celle du lion.

3. — *Et audierunt et secuti sunt* (Jo. I, 37). Telle est la ponctualité et la facilité de la correspondance. Une conjonction unit les deux termes corrélatifs : l'invitation et l'acceptation ; l'une suit l'autre sans intervalle. D'ailleurs il n'y a qu'à suivre, *secuti sunt*. Notre-Seigneur dit toujours : *sequere me*. C'est lui-même qui va le premier au Calvaire, qui arrive le premier au ciel.

II. — *Circonstances de la rencontre* : l'accueil, le dialogue, l'alliance.

1. — *Conversus* (Jo. I, 38). Dans cette conversion de Jésus-Christ, quelle bonté affable et délicate ! On a dit que l'exactitude était la vertu des rois ; elle est du moins le caractère de Dieu. Dès qu'on se tourne vers lui, il se tourne vers nous ; dès qu'on va, il vient ; on se rencontre à moitié chemin.

2. — Notre-Seigneur commence ; c'est une attention de sa douce charité ; il veut même nous éviter l'embarras

de lui parler les premiers. Il nous interroge donc et nous demande ce que nous voulons *Quid quæritis?* (Jo. I, 38). Il sait d'avance notre réponse; mais il veut que nous sachions la question pour nous mettre en mesure d'y satisfaire. Dieu interroge toujours l'homme, le désir, l'intention, la volonté, la préparation du cœur. *Quid quæritis?* Chacun trouvera ce qu'il aura cherché, la vérité ou la vanité.

Ubi habitat? Chose étrange! au lieu de répondre les disciples questionnent à leur tour. Mais d'abord, si on y prend garde, leur demande répond en effet à la question qui leur était adressée, et même la dépasse. C'est vous-même, maître, que nous cherchons, et de plus, nous voulons savoir où vous demeurez. Comme Dieu interroge l'âme, l'âme elle-même interroge Dieu, sa volonté, son bon plaisir.

Venite et videte. Notre-Seigneur accorde plus qu'on ne lui demande. Vous voulez savoir, venez plutôt et voyez; invitation attrayante dans le temps et dans l'éternité. ●

3. — Les disciples font à la lettre ce qu'il leur dit, et Notre-Seigneur donne plus encore qu'il ne promet. *Venerunt, viderunt et manserunt* (Jo. I, 39). Ah! si on connaissait Jésus-Christ! Il ne faut qu'aller le voir, et on demeure. *Bonum est nos hic esse* (Matt. ix, 4).

Alors la joie s'exprime par un cri : *Invenimus*. Oui, nous l'avons trouvé! et la charité s'épanche par le zèle. Aussitôt les nouveaux disciples se font apôtres. Ils s'éloignent pour revenir; et pour ne pas revenir seul, l'un va chercher son frère, l'autre son ami, *et adduxit eum ad Jesum*.

LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ

Voici quelques questions préliminaires sur les trois degrés d'humilité.

1. Quel est leur rôle dans le plan des Exercices?

Pourquoi saint Ignace les propose-t-il d'abord, avant l'élection, et ne les emploie-t-il plus ensuite, dans l'élection même? Il y a dans ce procédé une contradiction apparente : ou ils ne servent de rien, alors pourquoi les proposer? ou ils servent à quelque chose, alors pourquoi ne pas les employer en effet?

Les trois degrés d'humilité sont introduits comme le préparatif immédiat de l'élection et toutefois ils ne devraient pas figurer parmi les considérants même de l'élection. Il est facile de saisir l'ordonnance des choses.

Si l'homme était encore aujourd'hui, ce qu'il fut au commencement, assurément tant de précautions n'eussent pas été nécessaires. Il eût suffi de la méditation de la fin dernière pour préparer à l'élection : une fois la détermination prise pour l'unique nécessaire, et l'indifférence acquise pour tout le reste, tout naturellement on serait arrivé à la meilleure conclusion. Mais nous sommes loin de cette condition originelle, et il faut bien nous prendre tels que nous sommes, comme des déchus dans tout notre être, circonvenus d'ailleurs au dehors par le monde et par l'enfer, poussés ou embarrassés au dedans par des inclinations et des répugnances.

Ainsi a-t-il fallu affranchir la volonté d'abord, puis la stimuler : c'est de vive force en quelque sorte qu'on

fait la conquête de l'indifférence. Dans la première semaine, on prend les grands moyens pour briser les grands obstacles; il n'y a pas ici à tergiverser, il ne s'agit pas de délibérer pour choisir entre le ciel et l'enfer, l'âme prend possession au moins du terrain des préceptes. C'est seulement alors que la méditation du règne de Notre-Seigneur commence à provoquer la générosité, entr'ouvre déjà la voie des conseils et fait pressentir à l'âme qu'il y aura lieu d'opter entre le plus et le moins, entre le bien et le mieux. Mais ce n'est encore qu'une indication, qu'une insinuation. On n'insiste pas pour le moment. On n'a pas l'air d'amener l'âme, on la laisse venir, on la fait porter par les choses. Elle viendra sans défiance parce que son heure aussi sera venue. Soudain, dans la série des faits évangéliques, un mystère se présente où Notre-Seigneur apparaît inaugurant par son exemple et la voie des préceptes et la voie des conseils. C'est l'occasion : la question se présente là naturellement et comme nécessairement ; il faut la vider. Mais avant même de l'entamer, saint Ignace veut prendre encore les suprêmes précautions. Peut-on en trop faire pour assurer le succès d'une élection qui est tout le fruit des Exercices et le germe de tout l'avenir? Il faut prémunir l'intelligence et la volonté contre les artifices du démon et les subterfuges de l'amour-propre. Cela fait, tout est fait ce semble; non, pas encore : sans doute tout est dit pour l'esprit; mais il reste un dernier mot pour le cœur.

L'homme souvent raisonne fort bien et conclut fort mal; sa pratique dément sa logique, on devine bien pourquoi; l'impression l'emporte sur la conviction, et malgré toutes les clartés, l'amour-propre fait pencher

la balance. Saint Ignace se hâte donc de jeter le contre-poids dans le bassin opposé, et ce sont précisément les trois degrés d'humilité. L'équilibre une fois établi, il a obtenu tout ce qu'il prétendait. Il a mis le contre-poids dans la balance, il l'y laisse et n'a plus à s'en occuper. Il suffit qu'à l'heure de l'élection les trois degrés d'humilité soient mis en réserve pour tenir l'amour-propre en respect.

Sans doute il n'en est pas question dans l'élection même; saint Ignace, après avoir poussé en avant, semble tout d'un coup ramener en arrière et presque au point de départ, il se contente de vous remettre dans les termes où vous deviez être en sortant de la première méditation. Tout le reste est-il donc non avvenu? Non certes, mais on passe des préparatifs à l'acte. L'âme est affranchie des obstacles, pressée par les stimulants, prémunie contre le démon qui pourrait la séduire, sauvegardée contre les illusions et les impressions par lesquelles elle pourrait se tromper elle-même; puisqu'elle est en mesure, il n'y a plus qu'à la mettre en présence des objets à choisir.

Il y a plus; le troisième degré d'humilité ne devait, ni ne pouvait figurer en ligne de compte parmi les considérants de l'élection. Puisqu'il s'agit d'opter, il faut bien que la question soit entière. Si le troisième degré d'humilité se trouvait là par le seul fait, il préjugerait ce qui est encore à décider, et l'élection serait finie avant d'être commencée. Pourquoi donc avant l'élection demander plus qu'il ne faut pour l'élection même? Pourquoi exiger pour rabattre? C'est qu'il faut viser au dessus du but pour l'atteindre. La nature tend à la baisse, la volonté arrive moins haut que l'intelligence,

et la pratique resté encore au-dessous de la volonté. Demandez trop pour avoir assez, dit le proverbe, D'autant plus qu'il y a moins à risquer dans l'excès que dans le défaut, en aspirant à la perfection qu'en déclinant vers l'imperfection.

Mais le troisième degré d'humilité n'aura-t-il sur la décision qu'une influence négative et indirecte ? Doit-il seulement faire équilibre à l'amour-propre ? Bien qu'il soit en quelque sorte latent durant l'élection, il n'en est pas moins agissant parce qu'il est latent au fond du cœur. Si après la délibération aucun motif prépondérant n'inclinait d'un côté ni de l'autre, le troisième degré d'humilité surajouté d'avance suffirait souvent pour fixer la volonté perplexe si la voix de Dieu appelle au plus parfait, l'âme suivra la vocation avec plus de courage parce qu'elle le fera avec plus de cœur. Enfin l'option fût-elle même pour le moins parfait en soi, du moins on tendra encore à la perfection même dans ce qui est le moins parfait. De manière qu'on peut dire que le troisième degré d'humilité est à la fois un préparatif manifeste et un élément secret de l'élection.

2. Des trois degrés d'humilité, en dehors des Exercices, quant à la spiritualité en général.

Les trois degrés d'humilité se rattachent donc à l'élection comme un rouage principal dans une machine. Mais si on les en détache, pris à part et au dehors de cet objet spécial, ils forment encore une pièce complète et comme un merveilleux ressort pour tous les actes de la vie ; ils ont encore leur raison d'être et leur effet.

C'est vraiment une spiritualité toute nouvelle qui se révèle au cœur : c'est avec la doctrine de la vraie sagesse la doctrine du pur amour, mais sans aucun

danger d'illusion, ni de méprise, car elle est éminemment pratique et mortifiante; elle n'est point chimérique d'ailleurs, mais raisonnable et possible. Quand même on n'atteindrait pas jusqu'au terme, c'est déjà beaucoup de le connaître, et plus encore d'y tendre : on sait alors, on sent tout ce qui nous manque et tout ce qui reste à acquérir. Saint Ignace découvre aux voyageurs résolus un sommet lointain et sublime qui s'éloigne à mesure qu'on s'en approche et semble leur dire : *Æmulamini charismata meliora, excellentiorem viam vobis demonstro* (I. Cor. XII, 34). On s'anime alors en s'écriant : *Grandis enim restat via* (III. Reg. XIX, 7).

Mais surtout il ouvre vraiment une voie toute nouvelle, la plus droite et la plus rapide, la plus escarpée à la fois et la plus douce; pour conduire à la perfection par la mortification, il mène au sacrifice par l'amour. C'est le versant de la montagne exposé aux rayons du midi. *Erunt prava in directa et aspera in vias planas* (Luc. III, 5). La charité seule commande au cœur et le cœur commande à tout le reste. Alors, *ubi amatur non laboratur, aut si laboratur, labor amatur*. Tout se convertit en acte d'amour, et la marche devient une course sous l'impulsion d'un cœur dilaté. *Viam cucurri cum dilatasti cor meum* (Ps. CXVIII, 32). En vérité l'abnégation n'est guère abordable que par cet endroit, et surtout n'est soutenable longtemps qu'à ce point de vue; quand la nature se trouve à l'étroit, il faut du moins que le cœur se mette à l'aise.

3. Des trois degrés d'humilité relativement à la Compagnie.

Le troisième degré d'humilité est le fond, le mobile, le centre et le terme de la spiritualité de la Compa-

gnie; il est pour la Compagnie l'âme et l'esprit de vie : tout le mouvement d'ensemble va dans cette direction. La Compagnie de Jésus fait profession du troisième degré d'humilité sous peine de mentir même à son nom; le corps aurait perdu son esprit; elle ne serait plus la Compagnie, si elle n'accompagnait pas; où est Jésus, là doit être son compagnon. *Ubi sum ego, illic et minister meus erit* (Joan. XII, 26). Pour le Jésuite, il ne faut pas d'autre raison : celle-ci est suffisante et déterminante; partout et toujours il doit être avec Jésus, et comme Jésus; encore une fois c'est sa vocation, sa destinée.

Aussi saint Ignace impose-t-il à tous ses fils, avec tout le poids de son autorité, cette onzième règle du sommaire qui n'est que le troisième degré d'humilité. Cette même règle, contenue dans l'examen général leur fut autrefois proposée, quand ils n'étaient encore que des candidats. Ainsi le troisième degré d'humilité se rencontre au seuil de la compagnie, il en forme comme le vestibule, et il n'y a pas moyen d'entrer si on ne passe pas par cette porte étroite. Pourquoi, dira-t-on, proposer à des commençants une doctrine réservée pour des émérites? Pourquoi? Pour qu'ils l'acceptent; on ne veut pas surprendre les consentements. La Compagnie est franche, et du premier coup elle dit son dernier mot : *si quis vult post me venire, abneget semetipsum...* (Matt. XVI, 24). Il faut entendre sa demande comme elle entend notre réponse : elle n'exige pas qu'on possède le troisième degré d'humilité, mais seulement qu'on l'accepte, qu'on veuille l'acquérir. Si on consent, on peut devenir Jésuite; si on refuse, on ne peut pas l'être, et le fût-on, on ne peut pas le rester. L'exclusion du troisième

degré d'humilité constituerait un empêchement dirimant de premier ordre, puisqu'il dénoterait dans le sujet une incapacité radicale, une opposition contradictoire sur le point le plus substantiel de tous, l'esprit même de la Compagnie. Un Jésuite qui viendrait à déchoir du troisième degré d'humilité, dans la même proportion s'éloignerait aussi de sa vocation. (Examen général, cap. iv, 44 et 45.) Quand tout le corps gravite vers Jésus crucifié, lui, par un mouvement rétrograde et dévoyé, tournerait vers le monde. Cette condition anormale deviendrait bientôt violente et ne serait pas durable : un homme ne reste pas longtemps brisé en deux, le corps serait ici et le cœur serait là ; le cœur entraînerait tout l'homme. Ainsi avoir atteint le troisième degré d'humilité, c'est être parfait Jésuite ; y tendre c'est être bon Jésuite ; y renoncer, c'est n'être plus Jésuite de droit, et bientôt de fait.

Comme le troisième degré d'humilité est une chose dominante et vraiment un esprit principal pour la Compagnie, il imprime un cachet spécial à la spiritualité de la Compagnie. Elle sera vigoureuse et suave, elle presse et dilate à la fois ; c'est l'amour de Jésus, mais jusqu'à la croix. Plus on se rapprochera du troisième degré d'humilité, plus on aura l'esprit, le caractère et le genre de la famille.

Du reste, dès lors qu'on est admis dans la Compagnie, par le fait, on est appelé au troisième degré d'humilité. Dieu le demande, donc il le donne. Chacun n'a-t-il pas la grâce de son état ?

4. De la dénomination des trois degrés d'humilité.

Pourquoi cette dénomination ? Il semble qu'elle est assez gratuite. Saint Ignace aurait tout aussi bien pu

leur en donner une autre. Dans le premier degré, il est surtout question d'obéissance, dans le second d'indifférence et dans le troisième de charité.

Je demanderai à mon tour : Pourquoi pas? Notre-Seigneur a bien pu dans l'Evangile nommer l'humilité toute justice, saint Ignace dans les Exercices peut bien appeler toute vertu l'humilité, parce qu'en effet cette seule vertu est le fond de toutes.

De plus, saint Ignace a préféré ce nom parce que c'est le plus simple dans l'énoncé et le plus décisif pour le résultat. Il trouvait aussi un avantage de brièveté et de clarté, à réunir les trois degrés sous une même dénomination qui convient à chacun d'eux; or l'humilité seule est dans les trois degrés à la fois. La variété des noms eût engendré la confusion et détruit la gradation elle-même.

Dans la pratique d'ailleurs, l'humilité est bien la vraie voie qui mène aux autres vertus, à l'obéissance, à l'indifférence et à la charité, et c'est par elle qu'il faut commencer, continuer et finir. Sans doute c'est l'aspect de la perfection qui répugne le plus à la nature; mais d'abord il se présente ici sous le charme de l'amour. Puis, saint Ignace aimait à procéder comme le Seigneur lui-même qui montre la croix et cache l'onction. Ceux qui ne sont pas capables de porter un mot ne seraient pas dignes de porter la chose. Mais pour peu qu'on accepte l'humilité, tout le reste passera de lui-même. La méditation de deux étendards a fait assez comprendre que c'était là le point capital et comme le nœud de la question.

Saint Ignace nomme ces trois degrés, modes ou espèces d'humilité, *modos seu species*; l'usage a prévalu

chez nous de nommer ces modes degrés d'humilité. Toutes ces expressions sont vraies et justes; le mot espagnol exprimait surtout la diversité, le mot français la gradation.

5. *De la manière de proposer les trois degrés d'humilité dans les Exercices.*

Saint Ignace dans une note préliminaire indique de quelle manière on devra proposer au retraitant les trois degrés d'humilité, et comment celui-ci devra s'en servir,

D'abord à quel moment faut-il les présenter? *Antequàm ingrediatur in electiones...* avant les élections, parce qu'ils s'y rapportent, et parce qu'ils les préparent en nous y disposant nous-mêmes. Leur place est marquée par leur nature.

Pour quel objet? *ut afficiatur ad veram Christi doctrinam.* L'expression est remarquable, c'est la seconde fois que saint Ignace s'en sert; nous l'avions trouvée déjà prise dans le même sens au début de la seconde semaine, *qui magis affici volunt.* Elle justifie l'explication que nous avons donnée des trois degrés d'humilité; c'est vraiment au cœur qu'on s'adresse, on lui dit le dernier mot. Mais chaque parole ici a de la valeur. *Afficiatur*, s'affectionner, c'est plus que connaître et que comprendre; tel était surtout le but qu'on se proposait dans la méditation des deux étendards, *cognitionem fraudum, cognitionem vitæ veræ*; maintenant c'est censé fait, il n'est plus question de l'esprit; s'affectionner, c'est apprécier par l'estime, c'est goûter par l'amour, c'est en un mot se prendre par le cœur.

Veram Christi doctrinam. Saint Ignace, afin de mieux préciser l'objet, procède, ce semble, par voie

d'élimination : en s'avancant de degré en degré, il élague peu à peu tout le reste et ne laisse plus à la fin que Jésus, et Jésus crucifié... *non... aliquid... nisi Jesum Christum et hunc crucifixum* (I Cor. II, 2), la croix pour objet et l'amour pour motif. Et il appelle cela une doctrine? Je crois bien, c'est ce que l'apôtre appelait la science suréminente, *supereminentem scientiæ charitatem Christi* (Eph. III, 19). Et voilà bien la vraie doctrine de Jésus-Christ; celle qu'il a connue lui-même et pratiquée; c'est vraiment la sienne, celle aussi qui comprend son esprit, qui nous attache à sa personne et fait de nous de vrais disciples, en nous faisant de fidèles imitateurs. Si tel est l'objet des trois degrés d'humilité, on peut en conclure qu'ils ne sont pas seulement à propos à l'heure de l'élection, mais encore en tout temps, comme nous avons dit; leur utilité est à la fois relative et absolue. Ce n'est pas peu de chose que de s'affectionner à la vraie doctrine de Jésus-Christ. Or *multum juvat*, ils aident beaucoup; ainsi l'estimait saint Ignace. Dans l'expression il y a ici un mélange d'emphase et de réserve. *Multum juvat*, ils aident beaucoup, ils ne font pas tout; ils aident, mais il faut qu'ils soient aidés eux-mêmes, et de nous et de Dieu, de nous qui nous en servons, de Dieu dont le secours nous vient par la prière.

Quant à la manière de les proposer, saint Ignace ne les donne pas comme sujet de méditation dans un Exercice distinct, mais comme objet de considération durant le cours des autres Exercices; il veut que l'âme s'en accompagne tout le jour, les garde et les porte avec elle, les rumine souvent et les entremêle avec une prière toute spéciale, faite exprès pour la circons-

tance. Cette manière de faire répond parfaitement au but qu'on se propose : on dépose les trois degrés d'humilité dans la balance et on les fait peser : on tient le cœur sous la pression du saint amour, *Charitas Christi urget* (II Cor. v, 14), afin de l'affranchir de l'oppression de l'amour-propre.

6. *De la distinction, de la connexion, de la perfection relative des trois degrés d'humilité.*

Pour bien discerner entre eux les trois degrés d'humilité, il faut les rapprocher : en les comparant on voit mieux en quoi ils diffèrent. Il y a entre les deux premiers degrés une étroite affinité, mais entre les deux premiers et le troisième il n'y a point de rapports, il n'y a guère que des contrastes. Les deux premiers degrés sont de la même nature, dans le même ordre de choses, quoique à des niveaux différents; ils proviennent d'un seul principe et procèdent par la même voie. L'un et l'autre dérivent de la première vérité fondamentale, comme des corollaires naissent d'un principe, l'un et l'autre raisonnent et concluent, ils restent donc dans le plan de la raison et de la logique, dans les bornes du bon sens et de la sagesse. Il n'y a entre eux que la différence du plus au moins, le second est plus parfait que le premier, parce qu'il est encore plus conséquent; il va jusqu'où il peut aller, c'est-à-dire qu'il atteint la limite, sans la franchir. Etant posée la vérité fondamentale, la bonne logique peut et doit même pousser jusqu'au second degré d'humilité, mais pas au delà; le surplus n'est pas contenu dans le principe, la conséquence ne saurait y atteindre. Le second degré est le dernier mot de la raison.

Le troisième degré d'humilité est d'un tout autre

genre et forme à lui seul un ordre à part, venant d'un nouveau principe et par une nouvelle méthode. La grande vérité de la fin de l'homme a donné tout ce qu'elle avait et produit tout ce qu'elle pouvait; elle a fait l'équilibre dans les choses et mis en nous l'indifférence. Mais on surajoute le grand fait du règne de Notre-Seigneur; à ce moment il n'y a plus d'indifférence parce qu'il n'y a plus d'équilibre; on a mis la croix dans la balance, la croix incline le cœur et emporte tout. Le troisième degré d'humilité est donc lui-même une conséquence : il a son principe, car il faut bien qu'il ait sa raison d'être, mais pour la déduction on ne raisonne pas, on aime seulement; il ne s'agit pas ici de prudence, de sagesse; l'esprit n'est plus pour rien dans la question; s'il y a encore de la logique ce n'est plus que celle de l'amour. Le cœur de Jésus a posé le principe, le nôtre tire la conséquence, et sans autre considérant passe de l'indifférence à la préférence pour tout ce que Jésus a choisi pour lui-même. La nature du troisième degré d'humilité, c'est donc l'amour et rien que l'amour. Il y a donc distinction entre les deux premiers degrés, mais il y a plus que cela, il y a diversité entre les deux premiers et le troisième.

Y a-t-il connexion entre ces trois degrés? Saint Ignace l'affirme expressément. Cette connexion peut s'entendre de deux manières; les degrés qui précèdent exigent-ils ceux qui suivent, ou bien les degrés qui suivent supposent-ils ceux qui précèdent? Non, évidemment les degrés qui précèdent n'exigent pas ceux qui suivent, ils les préparent seulement; sans cela on ne pourrait pas les séparer, et on serait parvenu au troisième en arrivant au premier. Mais il est très vrai de dire que les

suivants supposent les précédents, et saint Ignace a bien soin de remarquer que le troisième renferme le premier et le second *includendo primam et secundam*. C'est du reste ce qu'exprime merveilleusement ce nom même de degré passé en usage. Ce serait une illusion d'aspirer au degré suprême avant d'avoir franchi les degrés infimes. La connexion est fondée sur la gradation : on va, on monte de l'un à l'autre.

Quant à la perfection relative des trois degrés, saint Ignace la gradue de cette manière : le positif, le comparatif et le superlatif. Le premier degré, c'est le positif, *primus modus humilitatis est necessarius ad salutem æternam*. C'est le strict nécessaire pour l'unique chose nécessaire. Le second degré, c'est le comparatif, *secunda est perfectior humilitas quàm prima*; le troisième enfin, c'est le superlatif, *tertia est humilitas perfectissima*.

Le premier degré, c'est de la prudence, le second de la sagesse, le troisième de l'amour. Y a-t-il de la prudence et de la sagesse, dans le troisième degré? Oui, puisqu'il renferme, avons-nous dit, les degrés qui le précèdent. Mais si on le prend à part, abstraction faite de ce qui n'est pas lui, le troisième degré n'a plus, ni sagesse, ni prudence; comme il ne raisonne point, il ne calcule point; il ne craint rien, il n'espère rien, il s'oublie, se précipite et se perd. L'apôtre dit que c'est de la folie, l'amour jusqu'à la folie de la croix! Sainte et généreuse folie, qui fait les sages, les grands et les braves dans le royaume de Jésus-Christ, les apôtres et les martyrs.

Le premier degré ferme l'enfer, le second le purgatoire; il ne reste plus que le ciel d'ouvert; le troisième

degré ne pense, ni à l'enfer, ni au purgatoire, ni au paradis; il regarde Jésus crucifié et sans rien dire, court embrasser la croix.

Il y a encore dans ces trois degrés un progrès manifeste sous le rapport du bonheur : dans le premier, la souffrance est encore un malheur, mais elle est souvent une nécessité, on se résigne et on endure. Dans le second, la peine n'est au fond, ni un malheur, ni un bonheur, elle est indifférente; on est indifférent soi-même, on ne souffre donc ni on ne jouit. Dans le troisième enfin, toute douleur est une croix et toute croix devient un trésor; l'amour ne change pas la nature des choses, mais le sentiment du cœur. Alors on jouit même de la souffrance et on serait heureux de ne pas l'être. Le malheur n'est même plus possible, on trouve de la gloire dans l'humiliation, de la richesse dans l'indigence, de la vie dans la mort, parce qu'on est avec Jésus partout où l'on est avec sa croix.

7. De la teneur des trois degrés d'humilité.

A. — Si on rapproche le premier degré du principe dont il est la conséquence, on trouvera qu'il n'est en effet qu'un développement et une application de cette première conclusion de la fin de l'homme : *unde sequitur*... Il y a complète identité. On ne peut pas récuser le principe — il est évident, contester la conséquence — elle est rigoureuse.

On n'est donc pas libre de ne pas admettre le premier degré, ni au point de vue de la logique, ni au point de vue de la pratique. Saint Ignace le déclare nettement, *est necessarius ad salutem æternam*. C'est ici une question de salut; dans le premier degré, il n'y a rien de trop, mais tout juste ce qu'il faut. Dès lors quiconque

veut sauver son âme, doit au moins entrer et se tenir dans ce degré d'humilité, qui n'est au fond que la volonté de se sauver à tout prix, volonté absolue dans toute hypothèse, volonté suffisante en puissance pour devenir efficace en acte.

Peut-être en théorie cette disposition paraît-elle toute simple, mais en pratique, cela n'est pas si peu de chose.

Le martyre, ni plus ni moins, est là en germe; on l'embrasse par la préparation du cœur : *potius mori quam fœdari!* Quelqu'un qui réaliserait en effet le premier degré d'humilité, pourrait être canonisé par l'Eglise. Je sais que le passage de la puissance à l'acte, de la disposition à l'exécution, exige une grâce insigne, et manifeste un véritable héroïsme; mais toujours est-il qu'avec le seul premier degré, on peut, et, si on est sincère et conséquent, on doit aller jusque là.

Saint Ignace explique aussitôt en quoi consiste le premier degré d'humilité et détermine jusqu'où il s'étend. Voici d'abord sa notion : *itā me dimittam et itā me humiliem quantum possim ut in omnibus obediam legi Dei Domini nostri*. C'est s'humilier pour obéir, c'est s'humilier le plus possible pour obéir le mieux possible; le premier degré comprend l'humilité et l'obéissance; parce que ces deux choses se tiennent : l'humilité la première parce qu'elle est l'effet et le but. C'est l'humilité qui joue le grand rôle, qui tient la première place dans le premier degré; elle était digne de lui donner son nom.

Toutes les expressions du reste sont ici vraiment remarquables. D'abord il y a une profonde doctrine cachée sous ces termes deux fois répétés, *itā me dimittam, itā me humiliem ut obediam...* On ne pouvait

mieux inculquer cette vérité si pratique que l'obéissance est subordonnée et sera proportionnée à l'humilité; que plus on s'humilie, mieux on obéit; que l'orgueil enfin est le commencement de tout péché, et l'humilité le fondement de la vertu. *Me demittam et humiliem*; ces deux verbes à l'actif nous rappellent que pour être humbles, il faut se faire humbles, il faut s'exécuter soi-même et conquérir l'humilité par l'humiliation volontaire. Les deux verbes ne sont pas d'ailleurs synonymes : des redondances de mots ne se trouvent guère dans le style de saint Ignace; *demittam et humiliem*, une conjonction les unit et l'union des deux donne un sens complet. Se démettre, c'est l'abdication de la liberté; s'humilier, c'est l'abnégation de l'amour-propre. Voilà comment Notre-Seigneur entendait l'humilité : *abneget semetipsum* (Matt. xvi, 24.) Il est clair que sans elle on ne pourra jamais obéir toujours, et qu'avec elle seule on devra obéir en tout.

Quantum possim. Saint Ignace ajoute cette clause qui paraît suceptible de deux sens, l'un absolu, je m'humilierai autant que je pourrai, le plus possible, ce ne sera jamais trop, l'excès n'est pas à craindre, mais seulement le défaut. L'autre relatif, je m'humilierai autant que je pourrai, de tout mon possible. Dans cette clause, *quantum possim*, nous trouvons tout à l'heure de l'assurance, maintenant nous y trouvons, non pas une restriction, mais une certaine réserve inspirée par la défiance de nous-mêmes. Sans doute la chose dépend de moi, mais osé-je répondre de moi? *Quantum possim*.

In omnibus obediam legi Dei Domini nostri... c'est le *serviat* du Fondement. Servir Dieu, c'est faire sa volonté. L'obéissance est déterminée dans son objet et

dans son motif. *In omnibus*, l'objet est universel. Obéir en une chose et non en un autre serait n'obéir en aucune. *Legi Dei Domini*. Le motif est unique. La volonté de Dieu fait loi, parce que Dieu est notre Seigneur.

Saint Ignace déclare alors jusqu'où devra s'étendre cette obéissance de l'humilité, *adeo ut...* au lieu de tracer des limites il ôte toutes les bornes. Dans le premier degré l'homme doit déjà obéir à Dieu, au besoin jusqu'à la mort; et afin de porter les choses jusqu'où elles peuvent aller et d'embrasser dans deux hypothèses extrêmes toutes les éventualités humaines, quand même, dit saint Ignace, on me promettrait tous les biens créés, ou on me menacerait de tous les maux temporels, *etiamsi*. Que ce *quand même* est à sa place! Est-ce de la générosité? Non, c'est de la prudence. Cette promesse, à quoi sert-elle? cette menace, à quoi nuit-elle? Dans la promesse, il ne s'agit que de biens créés, *rerum creatarum in hoc mundo*, et dans la menace, que de maux temporaires, *vitâ temporali*. L'*undè sequitur* du fondement tranche la question. Donc dans aucun cas, *non veniam in deliberationem*, je n'en viendrai à mettre en délibération de violer une loi ou divine ou humaine qui m'oblige sous peine de péché mortel. Il s'agit ici, le texte même l'indique, de la disposition habituelle de la volonté, d'une préparation de l'âme, d'un état en un mot plutôt que d'un acte. On est prêt à tout événement. La clause *quantum possim* n'aurait pas de sens s'il était question de l'acte et non de la disposition. Car on peut toujours ne pas pécher. Mais quant à la détermination de ne pécher jamais, il faut bien ajouter : *quantum possim*. Pierre avait sans doute cette disposition, et il avait dit son *etiamsi*; cependant quand il

dut en venir à l'acte, il faillit tout à coup. *Quantùm possim*. On a beau le dire avec vigueur, on ne le fait qu'avec crainte et tremblement.

B. — Comme le premier degré répond à la première conséquence du fondement *unde sequitur*, le second degré n'est autre chose que la deuxième conséquence, *quapropter...* on n'a qu'à comparer les textes, c'est presque une répétition mot à mot. Seulement dans le Fondement l'indifférence était à acquérir, *facere nos indifferentes*, ici on se trouve tel, *in tali me puncto inveniam*; là l'indifférence était le terme, ici elle est le point de départ.

Saint Ignace va caractériser ce second degré en appréciant ce qu'il vaut, puis en définissant ce qu'il est.

Secunda est perfectior humilitas quàm prima. Le second degré va plus loin, monte plus haut que le premier, il est donc plus parfait. D'ailleurs saint Ignace donne ici toute la place à l'humilité, parce qu'elle est au fond de l'indifférence, comme elle était au fond de l'obéissance, et pour une indifférence complète il ne faudra rien moins qu'une parfaite humilité, une totale abnégation de soi-même, le dégagement du sens humain et de l'impression naturelle.

Saint Ignace fait consister le second degré dans cette indifférence mise en fait, *si in tali puncto me inveniam*, indifférence d'ailleurs sérieuse et digne de ce nom, *ut non velim, neque afficiar magis*. Toutefois on ne demande pas le chimérique et l'impossible. L'indifférence en question n'est pas l'insensibilité; on ne prétend pas que l'homme devienne une statue. Les goûts et les répugnances sont dans la nature, l'indifférence ne les supprime pas; cela n'est ni nécessaire, ni possible, elle

les subit et les domine. A cet égard on le voit, le second degré n'exige rien de plus, rien de moins que le Fondement lui-même, *non velim, neque afficiar*... il faut et il suffit que l'impulsion ou la répulsion de la nature n'influent ni sur la volonté, ni sur le cœur. Le mot *afficiar* n'est pas pris ici dans un sens matériel, mais dans un sens moral : on n'est pas maître d'être affecté, mais quoiqu'il en soit de l'impression, on est toujours libre de s'affectionner.

Enfin, l'indifférence requise doit être universelle, et saint Ignace, en faisant l'énumération des objets comme il l'avait faite déjà dans le Fondement, cite précisément ceux pour lesquels le monde, l'amour propre et la nature ont le moins d'indifférence, à savoir la pauvreté, le mépris et la mort.

Saint Ignace pose alors la seule vraie limite de cette indifférence, *ubi æquale servitium Dei Domini nostri et salus animæ meæ*. La raison est évidente. Cette réserve se trouve aussi dans le Fondement, *quantum permissum est*... et c'est une conséquence du Fondement lui-même. Si nous sommes raisonnables, si nous agissons en hommes, nous ne devons plus connaître d'autre maxime, ni d'autre règle. N'ayant qu'une fin, nous n'avons qu'un mobile; tous les autres considérants sont non venus; partout où il y a égalité quant à l'unique nécessaire, il y aura équilibre et indifférence; mais à la moindre inégalité, le milieu n'est plus tenable, la cause de Dieu a toujours raison.

D'après cela, voici comment le champ du second degré est nécessairement compris dans les limites posées tout à l'heure. Ni dans l'espérance de tous les biens terrestres, ni par crainte de tous les maux temporels,

je ne viendrai à délibérer de commettre un péché véniel. Dès qu'il est question d'un péché même véniel, il est évident qu'il n'y a plus égalité de conditions, qu'il ne doit plus y avoir d'indifférence : ce n'est plus le cas de délibérer, le choix est tout fait.

Dans le second degré, c'est commé dans le premier, et à plus forte raison, il faut entendre ce *non in deliberationem veniam*, de la disposition, et non de l'acte. Bien qu'on soit libre d'éviter chaque péché véniel en particulier, on ne l'est pas de les éviter tous en général; il faudrait pour cela une grâce miraculeuse. Mais pour le second degré, un miracle n'est pas du tout nécessaire : la volonté, éclairée par la saine raison et aidée de la grâce ordinaire, peut arriver à convenir avec elle-même de ne délibérer jamais à aucun prix sur la question d'un péché véniel. Cette disposition, quoique sincère, pourra cependant n'être pas toujours efficace; on se démentira quelquefois, l'acte viendra contredire la préparation, mais ces conséquences accidentelles n'empêchent pas l'âme d'habiter dans le second degré d'humilité; un faux pas écarte, mais n'égare pas, on entre dans la voie et on y reste.

C. — *Tertia est humilitas perfectissima*, telle est d'abord la valeur du troisième degré : il n'est pas seulement plus parfait que les deux premiers, mais seulement le plus parfait de tous. C'est donc le dernier sommet de la sainte montagne; qui ne voudrait y tendre? Qui pourrait se flatter de l'avoir atteint? Saint Ignace donne ici son dernier mot sur la perfection; il sera bon de s'en souvenir. Où est-elle donc? Où la met-il? Dans des sentiments sublimes, dans des actes extraordinaires, des extases, des prodiges? — Pas du tout.

C'est tout simplement prendre sa croix et suivre Jésus, *tollat crucem et sequatur* (Marc. VIII, 34.) c'est aimer Jésus jusqu'à aimer sa croix. *Est perfectissima*, on ne peut imaginer au delà plus de perfection, parce que c'est le comble de l'humilité et de la charité.

Includendo primam et secundam, tel est le point de départ du troisième degré d'humilité, il commence où finit le second. Ainsi est-il vraiment superposé aux deux premiers; il les renferme et les dépasse, et prétendre l'acquérir sans posséder au préalable les degrés qui le précèdent, ce serait vouloir pénétrer dans un troisième étage sans avoir passé par les étages inférieurs.

Ubi æqualis fuerit laus et gloria divinæ Majestatis.

Voici les circonstances dans lesquelles vient se placer le troisième degré d'humilité : il faut que de part et d'autre toutes choses soient égales par rapport à la gloire de Dieu. S'il y avait prépondérance d'un côté, le cœur n'aurait plus à choisir, Dieu lui-même ayant déjà fixé notre choix par sa seule préférence. Mais, supposé l'équilibre dans les choses, là où le deuxième degré nous mettait dans l'indifférence, le troisième va nous en faire sortir. *Ad imitandum Christum Dominum nostrum, utque ei magis actu similis fiam*, voilà le seul motif, toute la raison du troisième degré d'humilité. N'en demandez pas davantage; après cela, il n'y a plus rien. Et n'est-ce pas assez? Que voulez-vous de plus? N'est-ce pas l'amour qui donne le branle au cœur, et le cœur qui met tout l'homme en mouvement? Si l'esprit veut des raisons, on lui en donnera une qui n'en est pas une et qui vaut mieux que toutes les autres. S'il demande pourquoi, on lui répondra bonnement : *ad imitandum...* Et n'est-ce donc rien que l'imitation de Jésus-Christ et

la ressemblance avec Jésus-Christ *da amantem*, et *sentit quid dico*. Saint Ignace distingue et unit l'imitation et la ressemblance, l'une active, l'autre passive, parce que la raison de l'amour est la même pour les deux, faire comme Jésus, être traité comme Jésus.

Volo et eligo, voilà la réalité du troisième degré d'humilité. Il ne s'agit pas d'un sentiment, d'un désir, d'un projet, c'est une volonté positive et pratique, c'est une élection faite, un parti pris... Dès la méditation sur le règne de Notre Seigneur où le troisième degré d'humilité était en germe, on avait dit *volo et desidero et mea est determinatio deliberata*, seulement on avait ajouté alors une clause suspensive, *dummodo sit majus servitium tuum*. Maintenant on l'a reconnu, cette condition est vérifiée, on dit donc purement et simplement *volo et eligo*. Il y a dans ces deux mots une dignité incomparable; l'homme fait à la fois le plus grand acte de sa liberté et le plus grand acte de charité.

Magis paupertatem cum Christo paupere quàm divitias... Dans cette énumération voilà la conséquence pratique du troisième degré d'humilité, saint Ignace a eu bien soin de joindre partout les objets divers avec le motif commun : ainsi la pauvreté avec Jésus-Christ pauvre, plutôt que les richesses; les opprobres avec Jésus-Christ plein d'opprobres plutôt que les honneurs; être traité, comme un insensé pour Jésus-Christ qui le premier a été traité comme tel, plutôt que d'être estimé sage et prudent en ce monde. *Cum Christo et pro Christo*, voilà le charme pour le cœur et tout le secret du troisième degré d'humilité. Quand on aime, on ne peut pas rester neutre, on se prononce, on préfère *eligo magis...* Quoi? N'importe, tout ce que Notre Seigneur a choisi lui-même.

Pourquoi? Pas pour autre chose, pour être avec lui, *cum Christo*, partout, fût-ce même sur la croix.

Après cette explication du troisième degré d'humilité saint Ignace ajoute un paragraphe précieux sur les moyens à prendre pour l'acquérir. *Itaque...* C'est un avis pour la pratique : comme s'il disait : maintenant on sait ce que c'est ; a-t-on envie de l'avoir ? Voici comment on doit s'y prendre.

On le présume assez, on n'arrive point au sommet sans avoir gravi les versants ; on n'entre pas par la porte étroite sans efforts pour s'effacer, *contendite intrare*. (Luc. XIII, 24.) Le texte même des Exercices, laisse bien entendre qu'ici il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus ; le troisième degré d'humilité est proposé à tous, *pro eo qui desiderat*, on n'en fait point mystère comme d'un trésor dont on serait avare, on n'empêche personne d'en prendre sa part, on invite plutôt tout le monde, parce que la croix est en effet le bien commun.

Mais en définitive le troisième degré se trouvera réservé et dévolu à un très petit nombre, non que Dieu ne veuille pas les y recevoir, mais par ce qu'ils ne veulent pas eux-mêmes y entrer ; ils ne veulent pas assez pour le pouvoir, pas assez pour le faire. C'est dans le fait une entreprise ardue, il faut en venir avec soi-même aux moyens extrêmes : or, chez plusieurs, le courage faillit au milieu du labeur ; les uns ont peur d'essayer, les autres ont peur de réussir,

Qui desiderat hanc tertiam humilitatem obtinere... Avant tout, il faut désirer ce troisième degré pour l'obtenir ; nous ne l'aurons pas malgré nous, ni sans nous ; il ne pousse pas dans notre sol comme un produit naturel et spontané, bien moins encore vient-il sur

notre terrain comme un intrus qui s'impose. Le troisième degré d'humilité est en dehors et au-dessus de nous, c'est par le désir que nous l'attirons à nous et que nous montons jusqu'à lui. Encore ne sera-ce pas assez d'un désir quelconque; il faut qu'il soit en rapport avec la circonstance, c'est-à-dire proportionné avec ce que vaut et ce que coûte l'objet du désir. Le troisième degré d'humilité est vraiment la perle évangélique; qui la possède a tout gagné, mais il faut tout perdre pour la trouver. On ne saurait trop désirer une chose si précieuse et si laborieuse; un désir, grand comme elle, est seul digne de mériter un tel prix et seul capable d'affronter de tels travaux. On doit donc commencer par désirer, et continuer, sous cette impulsion de cœur, en demandant et en travaillant.

En effet, *multum prodest facere tria colloquia de binariis...* Voilà l'effet d'un désir sincère et le gage d'un désir efficace. Qu'on pèse bien ces deux mots de saint Ignace vraiment pleins d'espérance, parce que le moyen indiqué est plein de vertu. Oui *il sert beaucoup*; c'est en quelque sorte le spécifique. Mais on pourrait demander pourquoi cette emphase? Pourquoi l'usage des trois colloques est-il d'un tel secours et d'un tel profit? C'est que cette prière non-seulement est parfaitement dirigée pour obtenir ce qu'elle demande, s'adressant par la Mère au Fils et par le Fils au Père, mais encore elle est parfaitement conçue pour trouver ce qu'elle cherche, commençant par prendre les moyens pour arriver à la fin, les humiliations pour atteindre l'humilité. Saint Ignace qui n'oublie rien et n'omet rien recommande le triple colloque de la méditation des trois classes, pour qu'on se souvienne au besoin de cette

note fameuse surajoutée en cet endroit. Comme on le voit, le triple colloque a la double vertu d'une prière et d'un exercice : non seulement on demande, mais on travaille, on combat, on se vainc soi-même. Non seulement on obtient la grâce, mais on s'en sert; non seulement on se fait aider de Dieu, mais on s'exécute soi-même; non seulement on demande de l'humilité, mais on en fait déjà.

Enfin, *petendo ut Dominus noster velit eligere ad hanc tertiam majorem et meliorem humilitatem*. Voilà qui paraît étrange! Tout à l'heure on disait avec assurance : *volo et eligo*, comme si la chose dépendait de nous; et maintenant on se rabat timidement et on finit par dire en suppliant : *Dominus eligere velit*, comme si la chose ne dépendait que de lui! Eh! bien. l'un et l'autre est vrai : nous pouvons choisir et nous devons être choisis. C'est toujours l'économie de la grâce, *gratia Dei mecum* (I Cor. xv, 10). L'élection est vraiment de nous et vraiment de Dieu : de nous, car elle est un acte de notre volonté libre; de Dieu, car elle est un don de sa volonté bienfaisante; elle est un mérite et une faveur. Oui, il faut une élection de Notre-Seigneur qui prévienne et accompagne la nôtre. Reconnaissons-le dans une prière qui soit un aveu de notre impuissance et un témoignage de notre désir à la fois ardent et confiant : *petendo ut Dominus eligere velit*.

Je remarque encore ces deux mots *majorem et meliorem*. Il ne peut pas y avoir d'excès en humilité pas plus qu'en charité; cette vertu sera toujours d'autant meilleure qu'elle sera plus grande, *quo magis eum imitetur...* Tel est son motif et son modèle; or l'humilité de Jésus-Christ est infinie. On ne peut pas le

dépasser; plus on s'en approche, mieux cela vaut.

La condition, *si æquale aut majus*, est relative moins à ce qui précède qu'à ce qui suit: c'est la transition et l'application du troisième degré d'humilité à l'élection. Comme nous l'avons dit, il sera là pour établir l'équilibre ou pour le rompre, pour neutraliser l'amour-propre ou faire triompher la charité.

L'ÉLECTION

Enfin, suivant les termes de cette première annotation des Exercices qui les définit et les résume, l'âme affranchie de tous les obstacles et pourvue de tous les moyens se trouve prête pour chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie. C'est donc l'heure de l'Election. Saint Ignace a fait tout ce qui était humainement possible pour assurer le succès de cette grande opération, la plus difficile et la plus décisive de toutes; il l'a mise au centre même de ses Exercices, afin que tout y concourût, et ce qui la précède et ce qui la suit.

On peut aisément prévoir que notre père, après avoir si bien ordonné et combiné tous les préparatifs, multiplié et presque prodigué les précautions et les mesures, va se surpasser encore lui-même, quand il faudra aborder la question. Dans le fait, on ne saurait rien imaginer de plus complet, ni de plus achevé, et vraiment ces règles sont le dernier mot de la prudence humaine, assistée par la sagesse divine. Qu'une Election ait été faite sur ce plan, jamais l'homme n'aura à s'en repentir, Dieu même n'aura point à la reprocher.

Voici du reste comment saint Ignace procède; il établit tout d'abord deux préliminaires, afin de poser une dernière fois bien nettement la question; ensuite il donne les règles pour la résoudre; enfin pour satisfaire aux besoins de conditions diverses, il propose à plusieurs, sinon une élection à faire, du moins, une réforme à opérer.

PRÉLIMINAIRES

Il s'agit donc avant tout de bien poser la question, l'unique but de l'Élection et son objet propre. Où doit-elle tendre? et sur quoi peut-elle porter? Saint Ignace dans un premier avant-propos, fixe la fin, et dans un second détermine la matière.

1. — FIN DE L'ÉLECTION

Le texte des Exercices, toujours clair, mais souvent très bref, devient ici explicite et abondant; certes, ce ne sera pas faute de lumière, si on ne voit pas. Il n'y a vraiment pas lieu de donner des explications, quand les choses s'expliquent assez d'elles-mêmes, mais seulement peut-être d'ajouter quelques remarques.

In omni bonâ electione, oculus intentionis debet esse simplex. Ceci vaut bien la peine d'être noté : ainsi donc toute bonne élection exige une intention pure. En effet, suivant l'antique et fameux adage, pour que l'Élection soit bonne, elle doit l'être, non-seulement quant à l'objet qui en est la matière, mais aussi quant à l'intention qui en fut le motif et comme la raison d'être. Avec une intention oblique, quand même on aurait finalement une élection matériellement bonne, elle serait moralement mauvaise devant la conscience et devant Dieu; on aurait mal choisi le bien. Quelle n'est donc pas la portée de ce préambule destiné en effet à simplifier ou à purifier l'intention, puisque c'est de là que va dépendre, *quantum est ex parte nostrâ*, autant du moins qu'il dépend de nous, la bonté de l'Élection.

Il y a ici une belle locution imitée de l'Évangile... *oculus intentionis debet esse simplex.* L'intention est

bien l'œil de l'âme ; mais pour que cet œil soit simple, il faut que le regard soit unique, *unicè spectando...* autrement il devient double et louche.

Spectando finem... cette unique fin, que de fois on va la rappeler ! mais certes jamais trop, jamais assez, puisque c'est au fond la seule chose à savoir, et la seule à faire. *Unum est necessarium* (Luc x, 42). — *Quapropter quidquid ego eligam debet esse ad hoc...* Quoi de plus logique que cette conclusion pratique ? Donc tout ce que je choisirai devra être rapporté et subordonné comme moyen à la fin. On remarquera comment tout est ici à la première personne. Saint Ignace écrit comme pour son compte, afin que chacun le lise pour le sien.

Je noterai encore ces deux phrases si expressives et si justes... *non ordinando finem ad medium, sed medium ad finem : sicut accidit, ut multi...* Voilà bien en effet, l'ordre renversé, la méprise commune du monde et la cause première de tous les égarements : on met sa fin dans les moyens, c'est-à-dire qu'on renonce au terme pour rester en route. Assurément, rien de moins philosophique, mais malheureusement rien de plus historique. Peut-être plusieurs de ces dévoyés ne croient pas se tromper ; toujours est-il qu'ils le veulent bien, puisqu'ils se trompent avec tous les moyens de ne pas se tromper.

Saint Ignace signale admirablement cette erreur imputable à la volonté humaine, par ces paroles d'une énergique simplicité : *hi non rectà tendunt ad Deum, sed volunt ut Deus rectà veniat...* Tous ces gens-là, dit-il, ne vont pas droit à Dieu, mais il entend plutôt que Dieu même vienne à eux. Dans le vrai, combien en sont là ! Et pourtant au fond, quelle inconvenance et quelle déraison !

Enfin voici la conclusion : *nihil ergo debet me movere*

ad... nisi solum servitium Dei et salus æterna animæ meæ. Donc puisqu'il n'y a qu'un but, il n'y aura qu'un mobile dans l'Election. Rien, absolument rien autre chose ne doit même me remuer *me movere*, bien moins m'entraîner.

Comme on le voit du reste, ce préliminaire est purement et simplement une répétition du Fondement; c'est la même doctrine presque dans les mêmes termes. Seulement alors on posait le principe, maintenant on tire les conséquences.

2. — OBJET DE L'ÉLECTION

Quibus de rebus fieri debet Electio?

Saint Ignace devait encore cette dernière indication, après avoir désigné le but, préciser l'objet. D'un doigt sûr, il trace quelques grandes lignes et circonscrit le champ où va se passer l'opération. Quatre observations, dont la dernière est accompagnée d'une note, suffisent au besoin de la cause.

La première observation, on le comprend par le seul énoncé, est d'une évidente nécessité, *necessarium est*; elle ouvre et ferme à la fois le cercle où l'on va s'exercer. Tout objet sur lequel peut porter une Election doit être indifférent ou bon en soi, et de plus, suivant l'expression même des Exercices, il doit militer dans le plan de notre sainte mère l'Eglise hiérarchique, c'est-à-dire, doit s'harmoniser non-seulement avec son esprit, mais encore avec ses prescriptions.

Tandis que tout ce qui lui serait contraire, tout ce qui serait mauvais à plus forte raison, est d'avance interdit; il n'y a aucune Election à faire, là où il n'y a qu'une exclusion.

La deuxième signale simplement une distinction à faire entre deux espèces d'Election ; il y en a qui sont irrévocables par la nature même de leur objet ; d'autres, au contraire sont et restent révocables. Si dans le second cas une Election ne doit pas être faite à la légère, combien dans le premier doit-elle être prise au sérieux ! afin qu'il n'y ait pas de repentir là où il n'y aurait plus de retour.

Après ces deux observations sur la matière d'une Election à faire, quant à sa moralité et quant à sa nature ou à sa durée, en voici deux autres sur des Elections déjà faites antérieurement. Certes le cas est commun et pratique. Y a-t-il lieu de réviser une opération une fois faite ? Saint Ignace répond dans la troisième observation, s'il s'agit d'une Election en effet irrévocable, non évidemment ; *non est amplius quod eligatur, quia non potest dissolvi*, il n'y a plus rien à choisir, puisqu'il n'y a plus rien à changer. L'homme reste immobilisé ou par un lien indissoluble ou par un caractère ineffaçable.

Toutefois, saint Ignace suggère ici une doctrine pleine de consolation et d'espérance : si quelqu'un a fait une Election de ce genre d'une manière anormale et illégitime, sous l'influence d'affections dérégées, restera-t-il sans ressource dans une situation sans issue ; et parce qu'il a manqué ou faussé sa voie, sera-t-il absolument aussi condamné à manquer son terme ? Oh ! non, dit saint Ignace, *pœnitens procuret bonam vitam agere in suâ electione*. Il n'y a pas une Election à faire, mais il a son Election à refaire : il a mal choisi, mais il peut encore bien vivre ; qu'il se repente de sa faute, qu'il en subisse la peine et qu'il avise au moins à mener une

bonne vie avec la grâce commune. Seulement notre père, tout en relevant l'espérance de ces âmes dévoyées, donne assez à entendre que pour elles le labeur sera plus ingrat, et le résultat plus médiocre. *Procure*t qu'elles avisent c'est ce qu'on leur demande; *bonam vitam agere*, à mener une bonne vie, c'est tout ce qu'on en espère.

Ce que saint Ignace ajoute est digne de toute attention : il va distinguer nettement l'Election de la Vocation et caractériser sûrement la Vocation proprement dite. Non certes toute Election, par exemple une Election dérégulée dans ses motifs et dès lors oblique et dévoyée, n'est point une Vocation divine et plusieurs s'abusent, en prenant pour une vocation d'en haut une Election ou mauvaise dans son objet ou fausse et vaine dans ses motifs. Car toute Vocation divine est toujours nette et pure, sans alliage avec la chair ou avec quelque autre affection désordonnée.

On le voit, il y a deux faits parfaitement distincts : la Vocation est le fait de Dieu seul, l'Election est le fait de l'homme. Le premier ne dépend pas du tout du second, le second seulement s'applique et se rapporte au premier : l'Election examine, constate et enfin reconnaît et accepte la Vocation.

Par conséquent la faute, si faute il y a, ne tombe pas sur le fait de Dieu, mais sur le fait de l'homme; la Vocation reste toujours pure, mais l'Election peut fort bien ne pas l'être, et c'est une illusion alors de prendre l'une pour l'autre.

Enfin dans la quatrième observation, saint Ignace suppose le cas d'une Election révocable déjà faite. Alors, de deux choses l'une, si elle a été bonne et bien

faite, *non est cur denuo faciat*, il n'y a pas de raison pour la refaire, mais il suffit de la parfaire, c'est-à-dire de s'y perfectionner. Si, au contraire elle avait été défectueuse, alors il est expédient de la recommencer, si du moins on désire qu'elle produise des fruits excellents et très-dignes de Dieu Notre-Seigneur. Cependant, *expedit*, ce n'est pas une question de salut, mais de perfection; un précepte, mais un conseil; aussi, tout en inclinant dans le sens d'une Election nouvelle, remet-il la décision au libre arbitre ou mieux encore au bon vouloir de chacun. *Si quis desideret...* S'il n'y avait point de désir, de mouvement, d'élan et dès lors point de ressort dans l'âme, autant vaudrait en rester là, aussi bien l'Election n'aboutirait à rien; comment arriverait-on, quand on ne part même pas? Il n'y a pas à forcer la mesure d'une âme, ni celle de sa nature, ni celle de la grâce, et quand elles n'aspirent point au plus, il faut les laisser se contenter du moins. Pourtant, si on a seulement du cœur, quel digne objet d'une légitime ambition : porter en ce monde et rapporter à Dieu Notre-Seigneur et enfin emporter au ciel des fruits abondants et excellents, bénis et couronnés.

ÉLECTION

Après ces préliminaires, on vient au fait. La question est posée, il ne reste plus qu'à la résoudre.

Saint Ignace distingue trois solutions possibles, qu'il nomme trois temps pour faire en chacun d'eux une saine et bonne Election. *Tria tempora*; ce sont bien en effet, des circonstances, ou, si l'on veut, des données toutes différentes pour arriver au résultat voulu, à trouver ce qu'on cherche.

Le premier temps est cité, parce que c'est un fait qu'on peut bien rappeler et il devait l'être parce que c'est un droit de Dieu, qu'on doit sans doute reconnaître. Mais, non-seulement le cas est rare, il est à la lettre miraculeux; c'est une intervention directe et comme une manifestation de Dieu. Aussi, ne tombe-t-il sous aucune règle, parce qu'il survient en dehors et au-dessus de toute règle.

Il y a si bien Vocation, qu'il n'y a pas même d'Élection, ou du moins, suivant la parole de Notre Seigneur, c'est Dieu qui choisit l'âme, ce n'est pas l'âme qui le choisit.

En effet Dieu Notre Seigneur agit en vrai maître, il remue et attire tellement la volonté, que l'âme dévouée, sans douter, sans même pouvoir douter, suit ce qui lui est montré. C'est la réalisation de cette mystérieuse parole : *trahe me post te; curremus...* (Cant. 1, 3). Dieu enlève l'âme et elle s'envole. L'impulsion divine porte immédiatement sur la volonté. *Movet et attrahit voluntatem...* A ce premier instant, la grâce est seule active, et la volonté est passive encore. D'ailleurs, le mouvement imprimé à la volonté est accompagné d'une lumière jetée dans l'esprit; la clarté va jusqu'à l'évidence, et tout examen devient superflu, quand le doute même est impossible, *quin dubitet, nec dubitare possit*. Alors vient le second instant correspondant au premier, l'âme à son tour se met en branle, en action et suit de tout elle-même ce qui lui est montré. *Sequitur id quod ostensum est*. La volonté est-elle libre encore? D'abord elle n'était pas libre de ne pas entendre la grande voix, de ne pas voir le rayon, de ne pas sentir la touche divine; mais certes elle est libre et plus que jamais de

suivre le guide divin, de le suivre de tout son esprit, de tout son cœur, de toutes ses forces, et dès lors de toute sa liberté.

Mais ce premier temps ne peut qu'être extraordinaire et ce serait de l'ambition d'y prétendre et une illusion de l'attendre. Celui-là tenterait Dieu et se tromperait lui-même de peur de se tromper, qui, pour avancer, exigerait qu'un ange vint le prendre par la main. La voie commune est ouverte à tous et là aussi : *Dominus regit... et nihil mihi deerit.* (Ps. xxii, 1).

Le deuxième et le troisième temps, qui conviennent à toute âme venant en ce monde et allant à l'autre, ont été déjà insinués plus haut dans le préambule avant la méditation des deux étendards : *investigare et petere*, et encore, *vitam quam Deus eligendam nobis dederit*; dans le deuxième temps, l'âme interroge Dieu; dans le troisième elle se consulte elle-même. D'abord il y a-t-il un appel de Dieu? Ensuite, quel est le choix de l'âme? Quel est l'attrait et quelle est l'aptitude? De ces deux données résultera avec une certitude morale la Vocation divine.

On le voit, pour mieux assurer la solution, saint Ignace a ménagé toutes les clartés possibles. Deux lumières ont été données à l'homme pour se diriger dans ses voies vers sa fin dernière, celle de la grâce ou de la foi, qui agit sur le cœur, et celle de la raison, qui agit sur l'esprit; ici on les prend l'une après l'autre, on les applique à la question; à leur rencontre, plus on y verra clair, plus on choisira juste.

Le deuxième temps est singulièrement, mais parfaitement énoncé et à la fois expliqué. Il faut avoir acquis beaucoup de clarté et de connaissance par l'expérience

des consolations et des désolations, et du discernement des esprits... *Quando sumitur multum claritatis et cognitionis per experientiam*... Qu'on le remarque bien, d'après le texte même, pour que ce deuxième temps ait une signification et une portée, il faut, non pas un peu seulement, mais beaucoup de clarté et de connaissance, *multum*; aussi pour l'obtenir, n'est-ce pas assez d'une lueur et d'une touche du moment ou d'un moment, il faut tout un ensemble, et comme une série, en un mot, une vraie expérience, *experientiam*. De plus, les alternatives mêmes de consolations et de désolations... *consolationum et desolationum* peuvent et doivent ici entrer en ligne de compte. Souvent les secondes prouvent autant que les premières. Elles en sont la contre-partie et par là même la contre-épreuve. Les oppositions du démon confirment l'inspiration de Dieu.

D'après cela, le deuxième temps sera comme une analyse fidèle de l'histoire spirituelle d'une âme. Un attrait pour un état de vie s'est-il fait jour quelque part? A quelle époque et à quelle occasion? Quels étaient ses caractères, ou impressions dans l'âme? et quels, ses effets dans la conduite? Quelle a été sa durée? ses phases? S'il y a eu des intermittences, d'où venaient-elles et où allaient-elles? Etions-nous alors dans la grâce? Avions-nous la paix? Et quel était le secret mobile du revirement? Était-ce pour être meilleurs en ce monde, et surtout pour être plus sûrs d'un autre?

Ainsi l'âme demande à Dieu : *loquere, Domine, quia audit servus tuus* (I Reg. III, 9); puis elle écoute la réponse de Dieu : *audiam quid loquatur in me Dominus* (Ps. LXXXIV, 9).

Bien souvent la mystérieuse étoile, à la lumière

intermittente, mais constante pourtant, dessine nettement la voie et s'arrête seulement au terme où Jésus appelle. *Stella antecedebat..... usquedùm..... staret suprà ubi erat puer* (Matt. II, 9). Quelquefois au contraire toutes ces données sont trop confuses et on ne sait bien d'où elles procèdent et où elles aboutissent. Dans tous les cas, on doit passer au troisième temps, car, ou bien il supplée au deuxième temps, ou bien il le complète.

Dans le troisième temps, ce n'est plus Dieu qui agit, c'est l'âme confiée et aussi laissée à elle-même, qui se consulte et se détermine. Sans doute pour ce difficile et important labeur, elle est bien toujours dirigée par la foi et assistée par la grâce, mais enfin elle travaille comme si elle était toute seule et au moyen de ses facultés, la mémoire, l'intelligence et la volonté, elle s'aide et s'exécute elle-même. Considérant quelle est sa fin, dit saint Ignace, elle choisit comme moyen tel ou tel état de vie : *considerans ad quid natus sit, elegit ut medium vitam aliquam...*

Il présuppose et exige une condition pour le succès de ce troisième temps. Tout d'abord il l'énonce et bientôt après il la motive. *Tertium tempus est tranquillum*. Il veut du calme, parce que, dit le roi prophète, dans le trouble on n'a pas la lumière pour voir, ni la force pour vouloir. *Cor meum conturbatum est, dereliquit me virtus mea et lumen oculorum meorum et ipsum non est est mecum* (Ps. xxxvii, 41). Pour que l'âme soit dans le calme, elle ne doit point être agitée par divers esprits, alors seulement en pleine possession et jouissance d'elle-même, elle se sert de ses facultés naturelles librement et tranquillement. Et voilà comment Dieu

respecte la liberté de l'homme! non, pas de surprise, ni de captation; rien de subreptice dans une vocation divine. Pour être serviteur de Dieu, l'homme est son arbitre, et chacun pourra dire pour son compte, après le prophète : *Dixi : Deus meus, volui* (Ps. xxxix, 9).

Mais saint Ignace ne se contente pas de proposer ce troisième degré, sans contredit le plus laborieux et le plus décisif; il va le réduire en méthode, pour en assurer et en faciliter l'usage. Si l'Élection n'a pas été conclue, dit-il, dans le premier, ni dans le deuxième temps, suivent deux méthodes pour le troisième : *sequuntur duo modi*. Sans doute, si l'Élection s'était faite selon le premier temps; tout serait fini d'un coup, et les règles ultérieures deviendraient superflues. Dieu aurait dit son dernier mot. Mais encore une fois le cas est peu pratique, puisqu'il est miraculeux.

Si l'Élection n'a point abouti dans le deuxième temps, il ne reste plus que la ressource du troisième; mais quand bien même elle aurait réussi, il faudrait la corroborer par ce dernier, afin que l'Élection de l'âme coïncidât avec celle de Dieu.

La première Méthode est une discussion en règle; la deuxième est une consultation sous toutes ses formes.

PREMIÈRE MÉTHODE

pour faire une saine et bonne Election

Saint Ignace embrasse toutes les parties de cette grande opération, ce qui la précède, ce qui la constitue et ce qui la suit. Les trois premiers points ont rapport aux préliminaires, le quatrième est le corps même de la délibération, enfin les deux derniers sont relatifs à la conclusion.

Le premier point n'est autre chose qu'un acte de la mémoire *proponere ante oculos rem*, la proposition de l'objet. Il faut bien que la question soit mise sur le tapis, avant d'entamer la délibération. Quand on va au fond des choses, tous ces procédés des Exercices sont de simple bon sens.

Le deuxième point concerne la disposition du sujet, c'est-à-dire, de l'âme qui va faire élection, et si le premier point, avons-nous dit, était naturel, le deuxième dit saint Ignace, est nécessaire, *necesse est*, oui nécessaire pour le sérieux de l'opération. Serait-on apte à choisir encore, si on avait déjà choisi?

Saint Ignace donne ici à sa parole toute l'énergie de sa pensée. Il est nécessaire de tenir bien fixe pour but la fin première et dernière, *tenere pro objecto finem*, et en même temps de me trouver indifférent quant aux moyens, et *simul invenire me indifferenterem*.

Qu'on remarque ici à la fois l'analogie et la distinction entre l'indifférence proposée dès le début des Exercices, et celle qui est exigée à l'heure même de l'Élection. Là il était dit : *necesse est facere nos indifferentes*, il faut nous faire indifférents; il est dit maintenant : il faut l'être; la chose est faite, *invenire nos indifferentes*. On n'a plus à se mettre dans l'indifférence, on s'y trouve.

Du reste ici comme là, il s'agit bien entendu de l'indifférence rationnelle et volontaire, et non instinctive ou purement sensible.

Suit une comparaison qui représente aux yeux cette disposition ou attitude de l'âme; elle se trouve *veluti in stilo stateræ*, comme sur le style d'une balance, dans un équilibre stable, prête par conséquent à s'incliner

dans le sens une fois reconnu du divin service et du salut éternel, *ad sequendum id quod sensero esse magis in gloriam Dei et salvationem animæ.*

Enfin saint Ignace ne pouvait omettre le préparatif le plus essentiel de tous, celui qui doit précéder tous nos actes, et à plus forte raison cette opération décisive de la vie et du salut. Donc la prière préalable et de circonstance est la matière du troisième point. Le texte ici est bien digne d'attention. L'expression originale est d'une admirable simplicité, *velit movere voluntatem et ponere in anima id quod debeo facere.* C'est ce semble, une continuation de la métaphore employée ci-dessus. On demande à Dieu qu'il veuille mouvoir la volonté; elle est en équilibre, que Dieu la touche du doigt et elle s'ébranlera; que Dieu lui mette un poids dans la balance, et un plateau va l'emporter sur l'autre. Par cette demande, l'âme n'abdique pas sa liberté, puisque tout à l'heure elle va l'exercer, mais elle la soumet d'avance, et c'est le plus noble usage qu'elle en puisse faire.

Du reste aussitôt après, saint Ignace spécifie positivement la double grâce à demander, celle de la discussion et celle de la conclusion; une grâce de lumière pour l'intelligence, *discurrendo benè et fideliter*, et une grâce de force pour la volonté, *eligendo conformiter ad suam sanctissimam et beneplacentem voluntatem.* Ainsi, à la volonté de Dieu très sainte et même à son simple bon plaisir.

Le quatrième point comprend la discussion proprement dite. La forme en est fort simple. L'objet de l'Election étant donc donné, il ne s'agit plus que d'examiner les raisons pour et contre, les avantages et

les inconvénients dans l'une et dans l'autre alternative. Seulement, qu'on ne l'oublie pas, sait Ignace a soin de le rappeler, les raisons relatives à l'unique fin de l'homme sont ici seules valables et seules elles méritent une mention, *ad solam laudem Dei et salutem animæ*.

Le cinquième point est la conclusion ou l'élection même. Après donc qu'on a bien discoursu et raisonné dans tous les sens, reste à conclure. Or, pour conclure, il n'y a plus qu'à voir, dit saint Ignace, de quel côté incline le plus la raison, *videre quam in partem ratio magis se inclinet*. On a toutes les données, qu'on compte, ou plutôt qu'on pèse les raisons, et la conséquence jaillira des prémisses. Mais à ce moment surtout, qu'on n'écoute pas la voix de la chair, mais seulement celle de la raison.

Enfin c'est à Dieu encore de mettre la dernière main à l'œuvre, et de la finir en la bénissant. Le sixième point n'est plus qu'une offrande avec une supplique. Quoi de plus naturel et de plus religieux ! Celui qui a fait une élection doit aller en toute diligence à la prière en la présence de Dieu Notre-Seigneur, et lui présenter cette élection afin que sa Majesté veuille l'agréer et la confirmer, si elle est pour son service et sa plus grande gloire. Assurément cette dernière démarche était bien de la plus haute convenance. Mais il y a ici dans tous les détails et dans tous les termes tant de dignité et de simplicité, tant de révérence et de confiance, de foi et de cœur, qu'on sait mieux le sentir que l'exprimer.

DEUXIÈME MÉTHODE

La deuxième Méthode, avons-nous dit, est une consultation sous toutes les formes. D'abord il est des

natures qui sont moins faites pour discourir que pour consulter. Toutes d'ailleurs, ne peuvent que gagner à confirmer leur avis par des conseils, s'ils sont bien choisis et s'ils peuvent être désintéressés et véridiques.

Saint Ignace propose quatre consultations successives. Du reste les conseillers sont sur place; on nous renvoie nous-mêmes à nous-mêmes, mais sous des formes particulières et dans des conditions nouvelles.

1. En premier lieu, on adresse l'âme à son sens intime lui-même. Il faut, dit saint Ignace, que l'amour qui me met en branle et me pousse à cette élection descende d'en haut de l'amour de Dieu. L'expression est belle et vraie. Oui, sans doute, dans toute élection, il y a un amour qui en est le mobile. On a beau choisir par raison, on choisit toujours par amour; il n'y aurait pas de choix, s'il n'y avait une préférence et on ne préfère que ce qu'on aime davantage. Et cet amour dans une élection est même d'autant plus grand qu'il est plus fort, indépendant de toute jouissance et supérieur à toute répugnance. C'est l'amour qui a ordonné à l'intelligence de discourir et à la volonté de conclure; en un mot *amor movet*, l'amour donne le branle à l'âme.

Eh! bien, cet amour, mobile de l'âme, *amor pondus*, doit descendre d'en haut, *descendat desursum*, car pour que la gloire de Dieu soit la fin de l'Élection, il faut que l'amour de Dieu en soit le principe. Ah! certes, heureuse l'âme qui reçoit son impulsion d'en haut seulement, de la grâce et de l'amour! Alors, assurément l'intention a été simple et l'élection a été saine. Un cœur pur a la vue bonne. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matt. v, 8.)

Or, dit saint Ignace, c'est là un fait intérieur dont le

sens intime rend témoignage. *Sentiat in se...* Que l'âme sonde la fibre qui a été le premier ressort de l'Élection ; Dieu a-t-il été avant tout en cause dans la question ?

On conçoit d'après cela que les vocations précédées ou accompagnées d'oppositions et de résistances, de répugnances et d'obstacles, n'en sont que meilleures. On a une garantie de plus qu'elles ne purent être motivées que par l'amour qui *descend d'en haut*.

2. On adresse l'âme à son propre bon sens mais autant que possible dégagé de notre propre personnalité. On use pour cela d'un petit artifice fort ingénieux ; tout en maintenant la question, on la déplace seulement, en un mot on ne fait que se désintéresser soi-même. On suppose qu'un étranger, un inconnu, auquel cependant on porte intérêt par un sentiment de bienveillance naturel, vienne nous consulter sur le parti à prendre. Sans doute ce n'est là qu'une supposition, mais notre réponse n'est pas imaginaire, et il ne reste qu'à prendre pour nous ce que nous appliquions à un autre, *pro meipso servare regulam quam pro altero pono*. Apparemment nous ne devons pas aimer le prochain plus que nous-mêmes, et nous serons capables d'entendre la vérité que nous avons été capables de dire.

3. Saint Ignace adresse l'âme à la raison, mais débarrassée enfin des fascinations et des illusions du monde et de la vie.

Il est écrit que la mort est bonne conseillère. On se transporte donc à l'article de la mort, *ac si essem in articulo mortis* ; supposition encore, sans doute, mais qui deviendra une réalité. Et c'est le cas de redire

après saint Augustin ; *si modò, cur non modò* ? Pourquoi ne pas choisir aujourd'hui ce que je voudrais avoir choisi demain ? N'est-il pas prudent de suivre de point en point, *omninò*, le conseil de la mort.

4. En dernier lieu, on adresse l'âme à la conscience, mais nette et quitte de tout sens humain, et dès lors légitime interprète de la pensée de Dieu lui-même. Comme tout à l'heure, on anticipe seulement un peu, on se suppose au jour du jugement suprême et on se demande ce qu'on voudrait alors avoir fait. Eh ! bien, qu'on le fasse donc maintenant, dit saint Ignace, afin de se trouver alors, non pas seulement en sûreté, mais dans une pleine volupté, infinie et éternelle, *ut tunc me inveniam cum plenâ voluptate*.

Enfin, saint Ignace termine ces nouvelles règles, proposées, dit-il, à l'âme pour son salut et son éternelle paix, *ad salutem et quietem æternam*, comme il avait fait naguère, par une oblation et une supplication.

Mais si une âme est trop impliquée dans les impressions, pour pouvoir s'expédier ; si elle ne sait, ni se fixer, ni s'exécuter, qu'en conclure ? Tout simplement, c'est qu'elle est incapable de faire une élection ; faute de toute initiative personnelle, elle est inepte pour cette rude besogne. Mais cette pauvre âme n'aura donc point de Vocation ? Pardon, elle a la Vocation commune. Qu'elle ne se donne même pas le souci de se chercher une voie ; la sienne est toute trouvée et faite d'avance. Qu'elle aille, elle aussi, escortée par la grâce, sous la tutelle de la bonne Providence. Si elle n'a pu choisir, c'est qu'elle ne devait pas le faire, parce que Dieu avait choisi pour elle.

De l'Amendement et de la Réforme de la vie

Aux règles de l'Élection, saint Ignace ajoute un article sur la réforme qui complète la matière. En effet pour tous ceux qui ont déjà fait une élection irrévocable, même pour plusieurs qui en ont déjà fait une seulement variable, il n'y a réellement pas lieu de faire à nouveau une élection proprement dite. Mais alors, dit-il, il est très-utile, *valdè utile est*, de se réformer et de se renouveler dans son état de vie. Qu'on applique donc à la réforme les règles de l'élection.

Vraiment saint Ignace a dit juste, *ad salutem et quietem*... Quand on a fait tout ce qu'il a prescrit, on a certainement fait ce qu'on a pu et ce qu'on a dû ; une erreur n'est presque pas possible, du moins ne nous est plus imputable, et l'âme peut aller dans la voie de la paix, puisqu'elle est dans la voie du salut.

Que si néanmoins une âme, après avoir bien cherché, croit n'avoir rien trouvé ; si, malgré toutes ses diligences, elle hésite encore, et reste toujours incertaine et inquiète, soit que le doute vienne de la pusillanimité de la volonté, de l'indécision du caractère, ou de l'instabilité de l'humeur ; de deux choses l'une : peut-elle oser seulement et tenir ensuite ? Peut-elle vouloir et agir quand même ? Eh ! bien, qu'elle aille donc, qu'elle lance sa volonté dans la voie et bon gré mal gré, qu'elle courre après. Aussi bien il y a des natures et des destinées ainsi faites : certaines âmes ne vont à la lumière qu'à travers les ténèbres, à la paix que par le trouble ; leur voie paraît sinueuse et cependant elle est droite, aussi elles arrivent à bonne fin, à la seule condition d'aller toujours.

Debet multùm considerare per modos eligendi. Qu'on ordonne tous les détails de la vie par rapport à la fin dernière, ne cherchant en tout et partout que la plus grande gloire de Dieu. *Nihil aliud nisi in omnibus et per omnia maiorem gloriam Dei.*

Enfin saint Ignace achève son traité par une maxime qui résume tout ce qu'il a pu dire, parce qu'elle embrasse tout ce que nous avons à faire ; véritable axiôme évangélique, sans aucune acception de personnes et sans une seule exception depuis le Calvaire jusqu'à Josaphat ; c'est une parole qui fait loi.

Aussi cette sentence fameuse entre toutes, est-elle précédée d'une formule qui la recommande. *Cogitet unusquisque.* Que chacun le sache bien d'abord et puis s'en souviennne. Car on le sait encore assez, mais on y pense peu, et on le fait moins encore ; pourtant encore une fois, c'est le devoir de chacun, puisque c'est la loi pour tous.

Après cet avertissement qui appelle l'attention, saint Ignace, avec une complète assurance, révèle en une seule phrase toute la science et l'économie du progrès spirituel, quelle est la mesure certaine de celui qu'on a déjà fait, et quelle est le vrai ressort de celui qu'on veut faire. N'est-ce pas hardi de sa part, et presque téméraire ? Oh ! non, il parle seulement après celui qui est la vérité, et sa phrase est calquée sur cette sentence de l'Evangile : *si quis vult venire post me, abneget semetipsum* (Matt. xvi, 24.) Il est arrêté que les âmes sont mesurées sur la croix. Tous les autres signes, comme tous les autres moyens de progrès, sont contestables et sujets à caution, fussent-ils extraordinaires et d'apparence surnaturelle ; mais sans doute aucun

on avance d'autant plus dans toutes les choses spirituelles, qu'on sort davantage de son amour propre, de sa volonté propre et de son intérêt propre. *Tantum quantum*. L'équation est parfaite entre les deux termes. L'expression *exiverit*, sortir, est une belle métaphore ! C'est le sens de *l'abneget* de l'Evangile ; sortir de soi, n'est-ce pas se renoncer ? Et voici les détails de cette abdication, on se dépouille trois fois, et alors enfin on est dehors. Ah ! qu'on sorte ainsi par toutes les portes, et on avancera sur toute la ligne.

IV

TROISIÈME SEMAINE

CANEVAS DE MÉDITATIONS

QUÆ PATITUR

Considerare ea quæ Christus Dominus noster patitur in humanitate, vel pati vult.

Patitur vel pati vult. Ces mots sont mystérieux. J'ai longtemps médité avant d'en savoir bien tout le sens. En effet, si Jésus souffre, je ne vois plus de raison de son désir de souffrir. Il veut souffrir; il ne souffre donc pas! Ces deux termes semblent contraires, et cependant la simultanéité d'existence de l'acte et du désir en J. C., est bien réelle. Loin d'être contraires ces deux mots se complètent. N'est-ce pas la traduction de la prière de Jésus au jardin : *Transeat a me calix iste... (patitur); sed tua voluntas, non mea, fiat... (pati vult)*. Matth. xxvi, 39.

Il faut bien se souvenir qu'il y avait alors deux sentiments dans le cœur de Jésus; 1° un sentiment de douleur, d'où venait cette répugnance naturelle qui lui inspira immédiatement d'autres paroles; *tamen non mea voluntas, sed tua fiat*. Tertullien appelle ce dernier sentiment la volupté de la douleur. A ce propos on pourrait rappeler un détail de l'Evangile passé peut-être inaperçu. (Marc x, 32).

Il s'agit de la venue de N. S. à Jérusalem. On remar-

qua en lui ce jour-là quelque chose d'étrange, et qui pouvait en effet paraître inexplicable. Lui d'ordinaire si calme, si modéré, on ne le reconnaît plus : il semble avoir oublié sa gravité et sa majesté ordinaire. Les apôtres n'en revenaient pas. Non seulement Jésus marchait plus vite que d'habitude, mais il ne marchait plus, il courait, semblait ne plus voir ses apôtres qui le suivaient. *Erant autem in viâ ascendentes Jerosolymam, et præcedebat illos Jesus.* Ainsi il courait, et quelque diligence que fissent les apôtres, ils pouvaient à peine le suivre, et « *stupebant* » ! Ah ! il y avait bien lieu de s'étonner ! Pourtant à voir la précipitation de Jésus, ne devaient-ils pas savoir qu'il courait vers le plus cher de ses désirs ; il avait hâte de nous sauver, « *et sequentes timebant* ». Ils se doutaient de quelque chose, se disant entre eux : Pour qu'il coure de la sorte, il faut qu'il aille à la mort. Et ils tremblaient non pas tant pour leur maître peut-être, que pour eux ; car ils avaient rêvé un royaume terrestre pour Jésus, et leurs espérances allaient s'évanouir. Tout-à-coup Jésus ralentit le pas et se rapprocha d'eux. Après les avoir réunis autour de lui, il commence à leur révéler cet avenir qu'ils avaient entrevu, et par avance il leur raconte point par point les moindres détails de sa passion : *ecce ascendimus Hierosolymam, et Filius hominis tradetur principibus sacerdotum, et scribis, et condemnabunt eum morte... et tertia die resurget* (Matth. xxx-48-49). Ainsi il dit tout, car il sait tout. Il est tout à ses disciples comme pressé par son cœur ; il a hâte d'y être, hâte de nous sauver ; il n'a plus que sa Passion dans l'esprit, et c'est les yeux pleins de désir, d'un désir tout divin, mélange d'amour et de joie, qu'il parle en ce moment à ses disci-

ples des supplices affreux après lesquels il soupire, parce qu'il soupire après nos cœurs.

Saint Paul dit que N. S. est mort par obéissance. Moi je crois pouvoir ajouter que N. S. ne vivait plus que par obéissance; elle était pour lui un frein et un aiguillon. Il obéissait en tout à son père, selon ce qu'il en avait dit, *descendit de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus qui misit me Patris.* (Jo. vi, 38). Il attendait son heure, heure indiquée de toute éternité par son père céleste pour la rédemption des hommes, quand son cœur le pressait d'aller mourir, il répétait en soupirant *Nondum venit hora mea.* (Jo. ii, 19). Sans cela il se serait précipité de la crèche sur la croix. *Quomodo coarctor!* je suis retenu, que je souffre d'être retenu! Voyons ici toute l'ardeur de l'amour de ce divin cœur pour nous, et voyons comment notre cœur répond à cet immense amour. Contraste terrible! Cet évangile après avoir montré le cœur de Jésus, ses dispositions envers ses apôtres et envers nous, montre aussi la manière dont notre cœur répond à cette charité, compatit à la tristesse d'un Dieu qui court à la mort, à la croix. Jacques et Jean choisissent bien leur temps : les ingrats ! Ils voient leur Maître qui court à la mort, et ils osent lui adresser alors la plus ambitieuse des demandes. Charnels et tout entiers aux pensées de la terre, ils n'ont rien voulu comprendre aux prédictions de Jésus, et pensent encore au royaume temporel qu'ils le croient prêt à fonder. « *Magister, volumus ut quodcumque petierimus facias nobis.* » (Marc x, 35). Que va répondre Jésus? Leur reprochera-t-il leur indifférence envers lui, et leur misérable ambition? Non; il se contente de leur dire : *Quid vultis ut faciam vobis?* comme s'il leur disait :

que voulez-vous que je fasse pour vous ? que vous faut-il ? vous le voyez, moi je choisis la croix, ses opprobres, la mort. *Et dixerunt : Da nobis ut unus ad dexteram tuam, et unus ad sinistram tuam, sedeamus in gloria Dei.* Ah ! une pareille proposition en un pareil moment ! Comment ont-ils pu faire une pareille demande à Jésus si triste et si souffrant déjà.

Et quand les autres entendent cette proposition, ils s'indignent contre Jacques et Jean, et réclament eux aussi. Mais Jésus, quel cœur il a ! Avec quelle patience il supporte tout cela ! L'ambition et l'envie se partagent leurs cœurs, tandis que lui qui les a soignés toute sa vie, comme une bonne mère soigne ses enfants, que dis-je ? comme un Dieu qu'il était, s'apprête à mourir pour eux ! Il se contente pour toute réponse de leur dire : vous vous méprenez ; celui qui veut être le premier doit se faire le dernier, et le fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir.

Gardons ce mot : *Præcedebat Jesus*. Il y a de quoi faire impression et donner courage pendant la Passion. Ne craignons pas d'aller en avant ; nous ne saurions dépasser notre chef ; il nous précédera toujours : *exultans ut gigas ad currendam viam* : (Ps. xviii, 6). Il a vécu en homme, mais en homme-Dieu, en sorte que tous ses pas sont des pas de géant. Si on ne peut l'atteindre, on peut du moins en approcher de plus en plus, et il fait le reste.

RÉPARATION

La Compagnie n'a-t-elle pas eu la mission de déve-

lopper dans l'Eglise en ces âges mauvais le culte réparateur? Par elle s'est propagée la dévotion au S. C., éminemment réparatrice. Par elle aussi fut instituée la solennité des 40 heures exclusivement réparatrice.

C'est sur le théâtre même de la Passion divine qu'apparaissent les trois types de la réparation chrétienne, Madeleine, Jean et Marie, ou la satisfaction de la pénitence, la compensation de la charité, et la communauté de la douleur. Or cette triple réparation fait comme le fond des Exercices de saint Ignace.

I. Jésus-Christ venait de dire dans la voie douloureuse aux filles de Sion : ne pleurez pas sur moi, mais sur vous. Que peut faire Madeleine? Elle pleure et sur son Dieu et sur elle-même, sur les plaies de son Dieu et sur les plaies de son âme; mêlées avec le sang divin, ses larmes effacent ses péchés, et sa douleur adoucit les blessures du Sauveur. Madeleine pénitente consolait Jésus souffrant.

Saint Ignace nous enseigne cette réparation de la pénitence; il nous donne les moyens de la contrition : la méditation et la prière; les règles de l'expiation dans la dixième addition, et les motifs de la componction dans le prélude de l'Incarnation.

II. Pierre avait dit : *Etiam si omnes, ego non*. C'était de la présomption. Jean dit : Parce que tous vous ont abandonné... c'est de l'amour. Comme il voit que Jésus n'est point aimé, il veut se surpasser et se multiplier, l'aimer et le faire aimer davantage par compensation. Ainsi firent sainte Thérèse et saint François-Xavier.

Le sentiment ressort de la contemplation des deux Etendards. Hélas! la foule court au démon; que les rares amis se pressent autour de la croix, s'affectionnent

au bon maître délaissé, et se signalent à son service méconnu.

III. Marie *juxta crucem... imo in cruce*. Toute sa vie elle porta dans son cœur le deuil de son fils, compatissante à toutes ses douleurs, et associée à toutes ses épreuves.

Saint Ignace nous forme à la compassion affective et surtout effective. La première est bien naturelle; c'est une consolation pour nous plus que pour Jésus; la deuxième est amère, indépendante du sentiment; elle demande des efforts parce qu'elle rencontre des répugnances et emporte des sacrifices.

Jésus-Christ a daigné prendre le titre de consolateur; nous en mériterions un plus beau, si nous sommes les consolateurs de Dieu.

LE CRUCIFIX (1)

Tout chrétien est propriétaire, disciple, habitué du crucifix : il a le droit de le posséder, le devoir de l'étudier, le pouvoir de le fréquenter.

I. Il faut donc avoir un crucifix. *Mihi absit gloriari nisi in cruce*, s'écriait l'apôtre. Oui, en vérité, voilà ma seule gloire, car c'est toute ma fortune. Propriété la plus certaine de toutes; nul en effet ne peut la contester, et rien ne peut la ravir.

(1) Cette méditation se trouve dans le deuxième volume de la vie du P. de Ponlevoy. Comme il l'a souvent donnée aux nôtres, on a cru utile de la reproduire ici.

Nous avons ici trois titres : 1^o Le titre de donateur. C'est bien Jésus, et Jésus crucifié qui a été donné, et qui s'est lui-même livré pour nous.

2. Le titre d'auteur. Hélas ! Plût au ciel que ce titre nous manquât ! Mais enfin nous l'avons fait tel, et le crucifix est bien l'ouvrage de nos mains.

3. Le titre d'acquéreur. On achète le crucifix par la croix. C'est pour cela même que l'Eglise donne à l'âme religieuse un crucifix comme en échange du sacrifice. Mais tous, en ce monde, n'avons-nous pas de quoi payer ?

D'ailleurs, rien non plus ne peut le ravir. Ah ! pour cela, *certus sum quia neque mors, neque vita potuit me separare !* (Rom. VIII, 38). Pendant la vie, ni les désastres, ni les persécutions ne sauraient séparer le chrétien du crucifix ; car, loin de nous l'ôter, on nous le donne plutôt alors, et l'arrachât-on de nos mains, on le mettrait plus avant dans nos cœurs. Quant à la mort, qui sépare en effet de tout, elle nous rattache au crucifix, en nous clouant nous-mêmes sur la croix.

II. Il faut savoir le crucifix : *scire Jesum et hunc crucifixum* (I Cor. II, 2). Oh ! que j'ambitionne cette unique science de l'apôtre. Voici ce que l'Eglise nous en rapporte : *Fulget crucis mysterium !* D'une part, c'est la science la plus mystérieuse de toutes ; d'autre part c'est aussi la plus lumineuse.

La plus mystérieuse, *mysterium !* Nul ne la sait sans étude, nul ne l'apprend sans maître, et Jésus crucifié peut seul s'enseigner lui-même. Depuis dix-huit siècles le monde ne la comprend pas encore, ne la connaît pas mieux que le premier jour. C'est bien toujours l'énigme et même le scandale et la folie de la croix.

Science pourtant la plus lumineuse; *fulget!* D'abord, l'école est ouverte, entre bien qui veut. Marie est là debout, comme la maîtresse, entre deux disciples, l'un type de l'innocence, l'autre de la pénitence. De plus, une fois apprise, cette science a tant de clarté pour l'esprit, qu'elle explique tout le reste, et tant de vertu pour le cœur qu'à la fois elle l'attache à Jésus et le détache de tout.

III. Il faut le voir. *Aspicientes... in Jesum qui... sustinuit crucem* (Heb. xii, 2). Or, il s'agit ici non d'une simple perspective, mais d'une réelle fréquentation. Le crucifix n'est pas seulement une chose; n'est-ce pas presque une personne? Puisque c'est l'image très ressemblante d'une personne vivante. On peut donc le voir.

D'abord à heures fixes, deux fois le jour : le matin, salut au crucifix! c'est le point de départ. Une journée est une bataille, puisque la vie est une guerre; donc au premier signal, le soldat tourné vers son général salue son drapeau. *O crux ave!* Le soir, hommage au crucifix! C'est le point d'arrivée; on dépose là et ses fautes et ses mérites. Heureux si on revient avec des stigmates!

Puis à tout propos et à tout instant :

Faut-il un conseil? J'interroge le crucifix.

Faut-il un secours? Je regarde le crucifix.

Suis-je blessé? Quand la croix me touche, j'ai le droit de toucher la croix, je baise les pieds de mon sauveur.

Suis-je mourant? Je le fais mon légataire, et il me fait son héritier. Je dis : *in manus tuas commendo...* (Luc xxiii, 46), et il répond : *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc xxiii, 43).

LA COPIE DU CRUCIFIX

Nous avons tous un crucifix. Est-ce donc assez? Oh ! non, certes; nous devons être nous-mêmes des copistes, des continueurs de Jésus crucifié, oui, en vérité, des crucifix vivants.

Voici plutôt la promulgation de cette loi et la déclaration positive du redoutable devoir qu'elle nous impose.

Vitæ nostræ ratio postulat. C'est donc une règle, que dis-je? c'est le commencement et la fin de toutes les règles; que dis-je encore une fois? Mais c'est la raison même de notre vie, *vitæ nostræ ratio*, sans laquelle nous n'aurions pas nous-mêmes raison d'être, et nous ne serions pas en effet. Oui, *postulat*, notre profession le demande et l'exige. A cette seule condition nous sommes nommés ce que nous sommes, *nominamur et sumus*, des Jésuites. Nous l'avons acceptée, si nous sommes seulement novices, et nous l'avons jurée, si nous ne le sommes déjà plus.

Comme Jésuites, nous serons des hommes deux fois crucifiés, des hommes crucifiés au monde et pour qui le monde soit crucifié, *homines mundo crucifixos et quibus mundus ipse sit crucifixus*. Ah! Je l'entends bien, c'est ni plus ni moins ce double crucifiement signalé jadis et réalisé par le grand apôtre, *mihi mundus crucifixus est et ego mundo* (Gal. vi, 14); mais, qu'est à dire? Etre crucifié, ce n'est pas seulement être mort, c'est bien plus; car la croix ajoute beaucoup à la mort, disait le même apôtre, *mortem, mortem autem crucis* (Phil. ii, 8). La mort ce n'est que l'insensibilité et l'indifférence; la croix c'est la répugnance et la

répulsion. Donc pour être crucifié au monde et pour que le monde nous soit crucifié, la séparation ne suffit pas, il faut la rupture, la haine réciproque jusqu'à l'horreur. Donc que le monde nous abhorre et que nous abhorrions le monde, *omnino et non ex parte abhorrere*, à la bonne heure ! Si c'est la croix qui nous divise, il y a un chaos qui nous sépare.

Telle est la loi de la Compagnie de Jésus, indispensable, puisqu'elle est essentielle. Vraiment, c'est là une terrible vocation. *Verè terribilis est locus iste !* (Gen. xxviii, 17).

Mais venons au fait ; il ne sera pas moins formidable que le droit, *homines, inquam, novos*. Il s'agit d'être des hommes nouveaux. Quoi ! Mais le vieil homme vit toujours en nous, bon gré mal gré, impérissable comme nous-mêmes. Le moyen donc ? N'est-ce pas le cas de le répéter : *quomodo fiet istud ?* L'un exclut l'autre apparemment.

Eh ! bien, voici le mot de l'énigme : *qui suis se affectibus exuerint, ut Christum induerent*. Pour être homme nouveau, il est besoin de se dépouiller et de se revêtir. On reconnaît encore ici le style de l'apôtre. Ah ! s'écria-t-il, se dépouiller, c'est le plus rude sacrifice. Qui le pourra donc ? Mais se revêtir, c'est la plus attrayante récompense ; qui ne le voudrait pas ? Du reste, les deux termes s'appellent, car à peine est-on dépouillé de soi-même, qu'on se trouve revêtu de Jésus-Christ.

Mais ô Dieu ! La difficulté reste tout entière. Se dépouiller de soi, n'est-ce pas mourir à soi-même ! Rien de plus vrai. Aussi faut-il en venir à cette extrémité.

Tranchons donc le mot, et tant qu'à parler, appelons les choses par leur vrai nom, *Sibi mortuos* ; ce n'est

pas encore assez d'avoir à mourir à soi-même : on a dû dire son *consummatum est*, on doit être déjà un mort, *mortuos*, c'est bien le sens propre de *l'abneget* de l'Evangile et de *l'exiverit* des Exercices. Mais sur le bord du mystique tombeau, je frémis involontairement, et si je ne recule pas, j'hésite à y descendre. Quoi donc ! O bienheureux et glorieux espoir ! *Ut Christo viverent*. Si seulement je meurs, je vis et je vis à Jésus-Christ *mortui estis*, nous prédit l'apôtre, *et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* (Col. III, 3). La mort est apparente, mais au fond la vraie vie est cachée là, oui si bien cachée en Dieu même avec Jésus-Christ que rien ne peut l'altérer, que personne ne saurait la ravir.

Du reste, cette grande opération une fois consommée, le Jésuite est créé, armé déjà et préparé, comme il est destiné, à toutes les vicissitudes de la vie, à toutes les variétés de ce monde, à toutes les contradictions de l'enfer ; qu'il aille donc maintenant.

Or voici l'itinéraire tracé de main de maître. L'apôtre, rapporteur expérimenté, décrit d'abord la route à franchir, laborieuse toujours, douloureuse souvent, et qui n'exigeait rien moins que les plus austères préparatifs.

Quelle énumération de labeurs ! *In laboribus*, *in vigiliis*, *in jejuniis* (II Cor. VI, 5), dans les travaux, les veilles et les jeûnes ! Mais quel cortège de vertus ! *In castitate*, *in scientiâ* ; dans la chasteté et la science ; dans la longanimité et la suavité, *in longanimitate*, *in suavitate*, dans l'Esprit-Saint, *in Spiritu Sancto*, dans la charité sincère, et la parole de vérité, *in charitate non fictâ*, *in verbo veritatis*. Telles sont toutes les notes, et comme le signalement des ministres de Dieu, *se Dei ministros exhibeant*. Enfin, quelle série d'épreuves

contraires! Qu'ils passent avec les seules armes de la justice, maniées tantôt à droite et tantôt à gauche, *per arma justitiæ*, à *dextris et à sinistris*, à travers la gloire et l'ignominie, *per gloriam et ignobilitatem*, la bonne et la mauvaise renommée, *per infamiam et bonam famam*, la bonne et la mauvaise fortune, *per prospera denique et adversa*. Après tout, qu'importent ces divers accidents de la route, pourvu qu'on avance toujours, et qu'on arrive enfin? Mais qu'importe la vie à qui ne vit plus?

Alors, comme faisait le Seigneur Jésus se précipitant par le calvaire vers le ciel, et comme le disait le grand apôtre, le compagnon de Jésus, à grandes journées et d'un pas de plus en plus accéléré, *magnis itineribus*, se penche en avant et gravit l'âpre sentier de la céleste patrie; *ad cœlestem patriam et ipsi contendant*. Est-ce tout? non, non; sur son passage, qu'il appelle encore, qu'il attire et qu'il entraîne enfin les autres, *alios etiam quâcumque possunt ope studioque compellant*, n'ayant au cœur et sur les lèvres que la devise de famille, le cri d'amour de saint Ignace, *maximam Dei gloriam semper intuentes*.

DE LA COMPASSION

Comment peut-on acquérir la Compassion? Comment peut-on l'exercer? La réponse à la première question est dans les Exercices, la réponse à la deuxième dans l'Évangile.

1. On peut acquérir la compassion — a) en la deman-

dant avec insistance, *Petere dolorem, afflictionem, confusionem*. Il ne s'agit pas d'une impression superficielle et oiseuse, mais d'un sentiment intime et fécond. Or c'est une grâce, donc la prière. *Sancta mater, istud agas...* b) En la produisant avec effort, *incipere magno nisu, conari*. Il ne s'agit pas de la compassion sensible, qui est une jouissance plutôt qu'une peine, qui jaillit spontanément du cœur et quelque fois plus encore du tempérament, mais d'une compassion réelle et surtout pratique, qui dépend de nous, mais qui nous coûte et qui nous répugne.

c) En la favorisant par des industries. Par la représentation actuelle du mystère, *videre, audire, spectare*. Ainsi fait l'Eglise aussi désolée après dix-huit siècles que le premier jour; ainsi faisons-nous, nous-mêmes comme naturellement, nous croyons encore voir et entendre cette personne depuis longtemps absente... N'étions-nous pas présents dans la pensée de N. mourant,

Par l'application personnelle. *Quomodò patitur pro peccatis meis, et quid debeo ego pati pro illo.*

2. Comment doit-on exercer la compassion? La compassion ne serait pas sincère, si elle était stérile; serions-nous compatissants si nous étions impénitents, indifférents, impatientes? La raison seule le dit, au défaut de la foi, la compassion emporte la contrition, le zèle, la résignation et l'émulation dans le sacrifice. De là ces trois types de l'Evangile, Madeleine, Jean et Marie.

Que nous sommes dégénérés! Nous descendons du Calvaire, et nous ne savons pas y remonter. Que nous sommes inconséquents! Nous adorons le crucifix, et

nous abhorrons la croix. Que nous sommes insensés ! Nous voulons le terme et nous ne voulons pas la route.

Depuis dix-huit siècles, la procession des élus passe dans le chemin de la vie faisant le chemin de la croix... *compatimur ut et conglorificemur* (Rom. VIII, 7), on est compatissant avant d'être prédestiné.

COMPASSION DE LA SAINTE VIERGE

Ecce mater ! ecce Filius !

Quoi ! C'est une scène de deuil, et on l'appelle encore une fête ! Oui, tout est fête dans notre sainte religion et même sur le calvaire, il y a de la paix et de la vie, car il y a de la grâce et de l'amour.

Je vous présente Marie et je vous présente vous-mêmes à Marie.

1. *Ecce mater !* La voilà cette mère magnanime et compatissante, qui nous apprend à mieux souffrir, qui nous aide à ne plus souffrir.

Regardez seulement : *Stabat juxtà crucem !* La science de souffrir est toute renfermée dans ces deux paroles. Se tenir debout et pour cela se tenir auprès. *Stabat juxtà !* Pour supporter la croix, on s'appuie sur la croix.

Mais comme à la fois elle est compatissante avec son fils et pour ses enfants. Oui, Marie nous précède. Elle va la première après Jésus, à la tête de tous les martyrs. Désormais toute épreuve n'est donc plus qu'un vestige de ses pas.

Marie nous assiste nous-mêmes, car c'est son office

de mère, seulement aujourd'hui sa compassion nous console, et jadis hélas ! elle ne put que désoler son fils par sa désolation même.

2. *Ecce filius*. Mais à nous aussi, en retour, de consoler Marie. Oh ! que la chose nous est facile ! Et qu'elle devrait nous être douce ! Surtout épargnez le fils et vous sauvez la mère ; ôtez le péché et vous avez ôté le glaive.

RÈGLES DE TEMPÉRANCE

On pourrait demander pourquoi saint Ignace a placé les Règles de tempérance dans la troisième semaine. Mais à cette question, on pourrait aussi répondre, par une autre; pourquoi pas? Cependant, comme on veut le premier mot en toute chose, comme d'ailleurs, saint Ignace ne faisait rien au hasard, voici quelques à-propos, ce semble, assez plausibles. D'abord, n'est-ce pas une réminiscence de la dernière cène qui ouvre la troisième semaine et de cet amer breuvage qui la termine. De plus, la première et la deuxième semaine sont déjà chargées de tant de détails divers, remplies surtout d'occupations si laborieuses, qu'il paraissait plus expédient de remettre ces règles à un temps plus libre, et le fait est que la troisième semaine sous ce rapport était bien l'heure propice. Enfin, comme ces règles sont quelquefois pour certaines natures, surtout dans les retraites, l'occasion d'anxiétés et de scrupules, saint Ignace aura peut-être voulu épargner cet embarras dans la première et la deuxième semaine où l'âme doit être tout entière à la grande affaire de la confession et de l'Election. Le démon n'aurait pas manqué de prendre acte de cette circonstance pour inquiéter et vexer les âmes, pour les distraire de leur objet et leur faire dépenser dans des minuties une énergie digne d'un meilleur emploi.

Saint Ignace dans la dixième addition avait défini la tempérance, le retranchement du superflu, *quando tollimus superflua*. Mais précisément la difficulté est de rester sur la limite entre le superflu et le nécessaire,

pour cela il ne faut rien moins qu'une vertu nommée la tempérance.

Le titre même mérite attention : *Regulæ ad ordinandum se in posterum in victu*. Il est donc ici question de l'ordonner soi-même. Tel est la portée de l'excès ou de la mesure dans l'usage des choses, le contre-coup porte toujours sur l'homme lui-même; c'est lui qu'il s'agit de régler en réglant la nourriture.

De plus, ces règles ne sont pas seulement pour le temps des Exercices, mais *in posterum*, l'expression est générale; elles sont pour la vie.

Saint Ignace propose huit règles qu'on peut ainsi partager : les trois premières désignent les objets sur lesquels la tempérance doit plus ou moins s'exercer, et les cinq dernières indiquent les moyens par lesquels elle peut s'obtenir.

1. Il convient de moins s'abstenir de pain, parce que le pain n'est pas un aliment sur lequel l'appétit d'ordinaire excède et se dérègle ou vers lequel la tentation pousse et entraîne. Cette règle est d'une haute sagesse, et quant à la substance, doit s'appliquer à toutes les passions qu'on veut dominer et diriger. Saint Ignace indique les deux stimulants de tous les désordres, l'appétit et la tentation, la pente de la nature et l'impulsion du démon. Il est bien clair que l'on peut sans danger et sans inconvénient moins s'abstenir quand on n'est pas menacé d'être entraîné par cette double force combinée, qu'on doit, au contraire se réserver davantage quand on tombe sous leur action. On s'avance sans risque dans une eau tranquille, et non dans un courant. Ainsi pour toutes les autres passions, chacun peut se permettre ou se refuser plus ou moins de liberté, selon

que sa nature et la tentation y trouvent plus ou moins d'occasion.

2. Il paraît plus expédient de faire porter l'abstinence sur la boisson que sur le pain. Saint Ignace ne dit rien de la nature de la boisson, mais seulement de sa mesure. On le conçoit, il donne ici des règles de tempérance, et non de pénitence. Il ne s'agit donc pas d'interdire l'usage, mais de le modérer. Or la tempérance dans la boisson est plus opportune et plus nécessaire parce que l'excès est ici plus facile et plus dangereux. Il y en a peu, je crois, qui excèdent la mesure, quant au pain, mais il y en a beaucoup qui la dépassent pour la boisson, et ce désordre ici est incomparablement plus fâcheux. Aussi saint Ignace ajoute : il faut donc bien considérer ce qui est utile afin de l'admettre, et ce qui est nuisible afin de le retrancher, *multum debet considerari*. C'est donc sérieux, et la chose vaut la peine qu'on y pense non un peu, mais beaucoup. La mesure de la tempérance est nettement assignée dans ces deux prescriptions, *quid prosit ut admittatur*, *quid noceat ut tollatur*, admettre ce qui sert, supprimer ce qui nuit. Encore la tempérance incline-t-elle vers l'abstinence plus que vers l'usage ; admettre est moins fort que supprimer. Le sens est qu'on peut prendre le suffisant, et qu'on doit élaguer l'excédant.

3. Mais la plus grande, la complète abstinence doit porter sur les friandises... ici la restriction devient presque absolue ; saint Ignace si avare de superlatifs les prodigue, *maxima et maximè integra*, la tempérance doit être d'autant plus sévère que l'intempérance devient plus facile : c'est ici comme le cas d'une occa-

sion prochaine et il faut bien être d'autant plus réservé, par la nécessité de se tenir en garde contre les entraînements de la sensualité et de la tentation.

Enfin il tire cette conclusion : afin d'éviter tout dérèglement, la tempérance peut se pratiquer de deux manières, en s'habituant à une nourriture simple et grossière, en prenant des mets plus délicats en petite quantité.

On comprend d'ailleurs assez que la qualité et la quantité sont ici variables et relatives; les goûts diffèrent autant que les besoins; ce qui est nécessaire à l'un est superflu pour l'autre, et celui-ci trouve à se mortifier où celui-là cherche à se délecter.

4. Dans la quatrième règle, saint Ignace propose un expédient aussi généreux qu'industriel pour arriver à connaître le juste milieu de la tempérance. Il s'en servit le premier et il l'indiqua à ses compagnons. On commence par s'essayer soi-même, comme si on tâtonnait un moment, avant de rencontrer juste, mais pour mieux réussir dans cette recherche, parce que la nature sous mille prétextes porte toujours à prendre plus qu'il ne faut, on tâchera plutôt de prendre moins, sans préjudice pour la santé.

Notre père ne s'écarte jamais de cette ligne droite et sûre : il tend toujours à donner à la vertu le plus, et à la nature le moins possible. Il sait bien qu'on a beau viser bien haut, on atteint toujours au-dessous; nous avons en fait de pratique bien plus à craindre le défaut que l'exès. *Quanto plus subtraxerit de convenienti, tanto citius perveniet ad medium.* Mieux on cherche, plus vite on trouve. C'est donc ici la voie la plus droite puisque c'est la plus courte. Il est vrai qu'il

faut un certain courage pour y entrer : comme partout ici la prime est à la bonne volonté. Du reste, saint Ignace donne bien à entendre que ce retranchement un peu excessif, n'est que momentané, ce n'est qu'un chemin par où arriver à un terme où on reste. Il s'agit en effet seulement de parvenir à ce milieu, *perveniet ad medium*, et la mesure une fois trouvée, on la garde, *quod servare debet*.

Il motive son conseil par deux raisons, l'une d'inspiration, l'autre d'expérience : car il unit constamment ces deux ordres de choses, la foi et la raison, la grâce et la nature.

Et d'abord *adjuvans sese ac se disponens...* ordinairement parlant, il faut s'aider soi-même pour être aidé de Dieu ; il faut se disposer. afin que Dieu opère. Cette maxime est universelle, on le sait ; et notre bienheureux en faisait la première règle de toutes ses actions, *hæc prima sit agendorum regula*. On pourrait dire que sur elle roulent tous les Exercices et porte tout l'Institut. Ainsi *sæpe magis sentiet*, souvent on sentira mieux certaines connaissances intérieures, consolations et divines inspirations qui indiqueront à chacun sa mesure. Dieu parle au cœur qui écoute une langue qu'il comprend.

L'expérience ensuite apportera sa lumière : si la mesure ne suffit pas, on y ajoute.

5. Dans la cinquième règle, l'auteur des Exercices nous présente Celui qui est le type accompli de la tempérance, et c'est à l'heure même du repas, *tempore quo quis cibum sumit*, qu'il nous le fait considérer comme une diversion et comme imitation. Du reste, pour que l'esprit soit plus occupé par une contemplation complète, saint Ignace

réunit la modestie et la tempérance, deux vertus si proches qu'elles sont sœurs, et on croit voir Notre-Seigneur à table avec ses apôtres, comment il mangeait, comment il buvait, comment il regardait, comment il parlait. C'est une mise en scène parfaite. Mais ce n'est pas une contemplation oiseuse, *et curet eum imitari* : on tâche de faire comme on a vu faire. Alors la considération de Notre-Seigneur devient la chose principale, et l'acte matériel reste la chose secondaire; il en résultera plus de méthode et de mesure dans la manière de se comporter et de se gouverner.

6. Dans la sixième règle, on suggère, avec le conseil, les moyens de faire diversion, en s'occupant pendant le repas de toute autre chose étrangère au repas lui-même; afin que l'âme ait aussi sa réfection en même temps que le corps, et que l'attention diminue la délectation.

7. La septième nous signale les deux défauts qu'il faut éviter par-dessus tout, *super omnia caveat*, comme les plus opposés à la tempérance, l'effusion et la précipitation, *sed sit dominus sui*, mais il faut rester maître de soi-même et dans la manière et pour la quantité.

8. Enfin saint Ignace propose une industrie où s'unissent la sagesse et la force. Pour écarter tout désordre, *multum juvat*, il est très bon, non pas avant, comme porte la Vulgate, mais après, *post prandium vel post cœnam*, c'est-à-dire dans un moment où l'appétit ne se fait pas sentir et n'influe pas sur la volonté, de déterminer la quantité pour le repas suivant, *et ita consequenter quotidie*, et ainsi tous les jours; et cette mesure on ne la dépassera sous aucun prétexte, et si on est tenté de le faire, afin de vaincre à la fois l'appétit

et la tentation, on restera même en deçà de la limite qu'on s'était fixée.

Cette industrie pleine de sens peut s'appliquer d'ailleurs à bien d'autres objets. Saint Ignace s'en sert dans la première addition relativement à l'heure du lever, et elle est fondée sur cette règle de l'Election qui demande pour un bon choix qu'il soit fait *tempore tranquillo*, à l'heure de la paix et de la pleine liberté.

QUATRIÈME SEMAINE

Après la troisième semaine, les Exercices sont sans doute bien avancés, mais ils ne sont point achevés.

D'abord au point de vue de l'histoire Evangélique; car Jésus-Christ descendu au Sépulcre n'y est pas resté. On ne dira pas de lui : *Hic jacet!* mais : *non est hic*. Ah! il n'a fait qu'y passer; et bientôt, *libre parmi les morts*, il est ressuscité comme il était descendu. Or, nous avons résolu de le suivre partout et toujours, soit à la trace de son sang, soit à la trace de sa lumière.

Au point de vue de la doctrine spirituelle. On a parcouru la voie purgative dans la première semaine, la voie illuminative dans la deuxième et la troisième; pour avoir fourni toute la carrière, reste la vie unitive pour la quatrième. Enfin l'âme, après tant de préparatifs, reste consommée en Dieu par l'amour.

Au point de vue de la nature humaine. En effet l'homme peut bien se mettre en deuil pour un temps; mais il ne saurait guère y vivre toujours. Autre est sa destinée; son élément est le bonheur, et son aliment la joie. Et n'est-ce pas pour cela que la religion, qui a si bien la conscience de nos instincts, donne à toutes ses solennités l'air et le nom de fêtes. Après les ombres du calvaire, il nous fallait une éclaircie d'en haut, un rayon du ciel.

Aussi saint Ignace avait-il annoncé, dès la quatrième annotation, que les Exercices seraient divisés en quatre

périodes, et que la quatrième serait consacrée aux mystères de la Résurrection, et c'est là seulement que se termine la grande phase apostolique : *et ad dexteram Dei sedet.*

Il est bien facile du reste de saisir la relation entre cette dernière semaine avec chaque partie, comme avec l'ensemble des Exercices.

Ainsi d'abord elles correspondent par le contraste même à la semaine initiale. Dès qu'on a chassé le péché, la grâce survient et prépare la voie à l'amour. Parti des portes de l'enfer une fois closes, on s'arrête à la porte seule ouverte du Paradis.

La quatrième semaine confirme encore la deuxième. Comme, d'une part, elle justifie ce grand appel au labeur et au combat, et cette promesse d'une gloire proportionnée au travail, à l'ouverture de cette seconde phase des Exercices; et de l'autre, comme elle ratifie bien l'Election particulière faite à la fin! Après le signe de la croix, voilà qu'on y appose le sceau même du Paradis!

Enfin la quatrième semaine récompense la troisième. Certes, il ne fallait pas moins pour payer la Passion. Jésus-Christ a dû souffrir, mais à condition d'entrer par cette porte dans sa gloire : *pati et ita intrare in gloriam* (Luc xxiv, 26). Magnifique expression! Il s'était abîmé dans l'ignominie; il s'est enseveli dans la gloire.

Mais la quatrième semaine couronne en finissant tout l'ensemble des Exercices. N'est-on pas pressé de toutes parts! On sent ce même sentiment jaillir des trois semaines à la fois; c'est la reconnaissance, *Charitas urget nos* (2 Cor. iii, 14). De là cette contemplation *ad amorem*, placée à la fin de la quatrième semaine, comme

la méditation du principe mise au commencement de la première : celle-ci pour être le solide fondement de tout l'édifice; celle-là pour en être le splendide couronnement. Alors vraiment *consummatum est!* Le plan divin est à son terme. Tout était pour la gloire de Dieu, tout sera pour son amour.

JÉSUS-CHRIST CONSOLATEUR DES SIENS

Christus exercet officium consolandi suos.

Officium! Que cette parole est belle! Quoi! faire profession, office de consoler!

Suos. Que ce mot est doux! Les *Siens*, c'est une partie de soi-même.

Christus! Que ce titre est digne de lui! *Deus totius consolationis.*

Exercet! Que cette expression est juste et vraie! Ah! voyons donc le consolateur à l'œuvre, et la consolation en exercice.

Je distingue deux temps : pendant et après l'épreuve, ou la consolation actuelle et la consolation prochaine.

Premier Temps. — Il y a ici comme trois modes ou degrés; car, suivant le terme du Roi-Prophète et de l'Apôtre, les consolations en Jésus-Christ sont multiples et abondantes. *Secundum multitudinem dolorum..... consolationes tuæ lætificaverunt animam meam* (Ps. xciii, 19).

1. — Jésus console les siens par le seul fait de sa

propre histoire, et cette consolation est permanente; car les faits sont toujours là. Dans l'histoire de Jésus, il y a un contraste entre le passé et le présent. Eh bien! je ne sais dire ce qui console le plus et le mieux, ou de la réminiscence de la souffrance passée, ou l'assurance de la félicité présente de Jésus.

D'abord un regard seulement sur le crucifix, et déjà le chrétien est consolé. Quoi! Jésus-Christ a souffert avant moi, plus que moi, et enfin pour moi. Ah! de quel chef je suis membre? *Quid debeo ego pati pro illo?* De là ce mot : *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini* (I Pet. iv, 1). Et cet autre : *Passio Christi, conforta me*; et cet autre enfin de Jésus lui même montrant ses blessures à ses disciples : *Pax vobis!*

Encore un regard au ciel, et le Christ est deux fois consolé. Ainsi faisait saint Etienne sous la grêle des pierres : *Ecce video caelos apertos, et Jesum stantem a dextris virtutis Dei* (Act. vii, 55). Ah! quelle heureuse diversion! Sans doute *ad meipsum turbata est anima mea; propterea memor ero tui* (Ps. xli, 7). Il y a toujours dans le cœur une place pour l'Alleluia. *Gaudebo et exultabo in Deo Jesu meo* (Hab. iii, 18).

2. — Jésus console les siens par la communauté des douleurs, et cette consolation est intime et pénétrante. En effet entre Jésus et le chrétien malheureux, il y a une compassion réciproque, et je ne sais encore laquelle console le plus ou le mieux. De la part de Jésus la consolation est sympathique. Tel fut jadis, tel est encore le caractère de Jésus compatissant surtout et jusque dans la mort. Sans doute sa compassion n'est pas faible et molle; il sait bien lui commander; mais elle est cependant réelle et vive, et à son tour elle lui commande,

même des miracles. Toujours est-il qu'il ressent ce que nous sentons, ce qu'il souffre avec nous et en nous. Son cœur reçoit le contre-coup de tous les soucis qui nous blessent. — De la part du Christ éprouvé, c'est une compassion effective, et sans doute c'est la meilleure puisqu'elle est la plus certaine et la plus efficace. La compassion sensible est assurément bien légitime, utile et pieuse; mais, à vrai dire, c'est une jouissance plutôt qu'une tristesse, et il y a plus de douceur et de délices dans les larmes sur un crucifix, que dans toutes les joies de ce monde. Mais la compassion effective est bien réelle; si on souffre soi-même, certes on compatit puisqu'on souffre avec; on boit à son calice, on porte sa croix. Telle fut la compassion de Marie *juxta crucem*. Alors on partage, on allège donc la part de Jésus, et on se console en le soulageant.

3. — Enfin Jésus console par une influence supérieure, et cette consolation est surabondante, car elle absorbe et surpasse tout sentiment, et *superat omnem sensum*; c'est ou l'unction de la grâce, ou la puissance de l'amour. Je ne sais dire encore laquelle est la meilleure. Dans la première Jésus met plus du sien, et en est plus heureux; dans la deuxième nous mettons plus du nôtre, et elle est plus parfaite.

La Grâce. — *Solius est Dei dare consolationem... Sine causa intrare animam*. Noble prérogative réservée au Maître et au Père. Il ouvre l'âme comme il veut, et il lui donne ce qu'il a. La montagne fût-elle à sa base ensevelie dans l'ombre, à sa cime elle est inondée de lumière. *Superabundo gaudio in omni tribulatione* (II Cor. vii, 4).

Enfin l'amour. — Ici la consolation est si copieuse,

qu'on n'a plus jamais besoin de consolation; que dis-je? On n'en veut plus, et on est seulement consolé de ne pas l'être. *Petens dolorem cum Christo doloribus pleno, confractionem cum Christo fracto.* On veut, on demande, on cherche un excès de douleur pour satisfaire un excès d'amour.

Deuxième Temps. — Après la consolation qui accompagne et tempère l'épreuve, vient enfin à son heure, mais vient sans faute la consolation suprême qui la termine et la couronne. En voici le récit sommaire et merveilleux : *Divinitas quæ videbatur se abscondere in passione, apparet et ostendit se nunc per veros effectus.* Ainsi Jésus dormait, il se réveille; il se cachait, il se montre, et aussitôt *in conspectu ejus nubes transierunt.* L'épreuve a passé; qu'en reste-t-il? Rien. Ah! pardon, il en revient une double joie; celle de ne plus souffrir et celle d'avoir souffert, et la seconde ajoute au charme de la première... et d'abord on jouit de ne plus souffrir, c'est le repos après le labeur, la sérénité après la tempête. A l'épreuve dans le désert succède le banquet angélique, Pâques à la Passion.

Mais on se réjouit encore d'avoir souffert... l'Eglise ne craint pas de dire à Notre Seigneur *tam beatæ Passionis...* et Notre Seigneur lui-même garde ses stigmates pour compléter son triomphe. *O felix pœnitentia!*

Enfin reste encore la consolation qui couronne, *in reliquo reposita est mihi corona justitiæ* (2 Tim. iv, 8), oui, couronne de gloire et aussi de justice, de justice, car elle est méritée, méritée, car elle a été conquise. On a mis la croix dans la balance et le ciel s'est incliné.

LA PÊCHE MIRACULEUSE

Vado piscari; venimus et nos tecum (Jo. XXI, 1-14).

La pêche miraculeuse est la véridique image de la vie apostolique. Le Seigneur près de quitter ses disciples, voulut dans un emblème leur tracer tout le plan de leur avenir. C'est le dernier chapitre de l'Evangile; les temps apostoliques allaient commencer. Dans ce mystère on expose d'abord les conditions et les épreuves du travail; on expose ensuite les vertus et la reconnaissance des ouvriers.

1. — Et d'abord, avant et pendant le travail, il y aura subordination et concours dans le collège apostolique, unité de tête et union de cœurs. *Dicit eis Simón Petrus*. Le Seigneur a l'initiative; il parle le premier, et seul il parle à tous, *dicit eis*. Il parle; non, ce n'est pas lui, mais Dieu même dont il n'est que le lieutenant. Il faut que Dieu soit là, que Dieu commence; il n'y aurait point de prédication s'il n'y avait point de mission : *quomodo prædicabunt nisi mittantur?* (Rom. x, 15). Un apôtre n'est qu'un envoyé.

Vado piscari. — Tel est le mot d'ordre. Que ce commandement est suave pour la forme! Pierre pourrait ordonner, il en a le droit, et il n'ordonne pas, il invite, ou plutôt que ce commandement est à la fois suave et vigoureux pour le fond! Il ne propose pas, il se propose lui-même, il va le premier : *vado piscari*. Il va en personne, il va aussi sans ses subordonnés. Celui qui envoie accompagne ceux qui sont envoyés; en leur donnant sa bénédiction, il leur donne la grâce. Cette bonne parole : *vado piscari*, n'est-elle pas la devise de

tout prêtre de Jésus-Christ? A chaque jour il peut et doit dire aussi : Je suis pêcheur d'hommes par ma vocation ; je vais donc pêcher.

Dicunt ei : Venimus et nos tecum. Pas de refus, pas même d'hésitation. La réponse est unanime et collective, au pluriel, parce qu'ils sont plusieurs, mais identique, comme s'ils n'étaient qu'un. *Dicit eis : vado; dicunt ei : venimus.* Quoi de plus semblable à la première phrase que la seconde! Quelle obéissance immédiate! D'ailleurs entre les inférieurs quelle union des cœurs et des voix! Quel ensemble et quel concours! Tous, comme un seul homme, nous allons sous un seul chef. Telle est la charité paternelle et la dépendance filiale dans la famille apostolique.

Et exierunt. — Ils vont donc à l'œuvre. Il faut sortir de chez soi d'abord. L'expression de la charité par le zèle arrache à la concentration de l'égoïsme. On laisse là ses intérêts, ses aises; on s'oublie pour penser aux autres. Un pêcheur n'est pas casanier; il n'attend pas les poissons au coin du feu; il attendrait longtemps; il va les chercher où ils sont.

Et ascenderunt in navim. — Le travail sera pénible et périlleux. Il faudra se lasser pour atteindre, s'exposer pour sauver, braver les fatigues et courir les risques, à force de soins, souvent contre le vent et la vague.

Illa nocte. — Et c'est la nuit encore. Ils ont pris l'heure la moins commode pour eux, mais la plus propice pour la pêche. *Media ad finem.* L'industrie vient en aide au dévouement.

Toutefois *nihil prendiderunt.* Malgré toutes les mesures le travail est sans succès. Grande épreuve! *Nihil*, absolument rien. Patience! Le travail ne sera

pas sans mérite ni sans résultat enfin. Il y a réversibilité dans l'ordre de la grâce. Si vous ne preniez rien où vous êtes, vous prendrez quelque chose où vous n'êtes pas. Vos sueurs féconderont un sol lointain, et vous serez étonnés un peu d'être entourés d'un cortège d'âmes que vous aurez sauvées sans les connaître : tous les saints, et plus que tous les saints, Jésus-Christ même a subi cette épreuve de l'insuccès, et le Dieu de la croix s'écriait dans son angoisse : *quæ utilitas in sanguine meo?* (Ps. xxix, 10). Telles sont les conditions et les épreuves du travail.

2. — Mais viendra l'heure de Dieu, *Mane facto*. Après la nuit a brillé l'aurore. Cette vie n'est qu'une nuit, tant elle est rapide! nuit souvent sans astres sur une mer toujours perfide; mais viendra le matin du jour qui n'aura point de soir. Chaque épreuve est aussi comme une nuit profonde; mais l'aurore survient, et la lumière dissipe les ténèbres.

Stetit Jesus in littore. — Quelle apparition soudaine! Voilà comme il est par rapport à nous; nous flottons encore sur la mobile surface, il se tient sur l'immuable rivage; il nous contemple de sa montagne des cieux, de son promontoire de l'autel. Nous sommes si rapprochés que nous pouvons l'entrevoir et l'entendre. Le premier coup de vent nous jette dans le port.

Non tamen cognoverunt quia Jesus est. C'est trop vrai de nous aussi, on l'entrevoit à la faveur du crépuscule, mais on ne sait pas y croire, ou du moins y penser; on ne le reconnaît pas, tant on a peu de foi, moins encore de confiance.

Dixit eis Jesus : Pueri numquid pulmentarium habetis? En bon maître, comme il parle simplement et

aimablement! comme il s'occupe des siens! Mais pourquoi cette demande quand il sait d'avance la réponse? Il veut qu'on ait la conscience et qu'on fasse la confession de son indigence et de son impuissance; c'est l'humilité d'esprit et de cœur.

Responderunt ei : non. C'est bientôt dit. Voilà notre bilan.

Mittite in dexteram navigii rete, et invenietis. Mais avec l'humilité, il faut la confiance qui obéit sans réplique, qui espère contre l'espérance même. Quel champ on voit aux objections! Les disciples exécutent et ne raisonnent pas. *Miserunt, et jam non valebant illud trahere...* Bénédiction sur l'ouvrier humble et confiant.

A ce coup, un cri part : *Dominus est.* Saint Jean est le plus pur, il est le plus clairvoyant. *Virgo virginem agnoscit.* — *Beati mundo corde!* (Matth. v. 8).

A ce cri, le disciple généreux *misit se in mare.* Autrefois il ne s'aventura sur la mer que sur un ordre exprès, et à condition de marcher sur les eaux; c'était de la confiance et de la prudence. Aujourd'hui c'est de l'amour; il ne sait pas attendre, il ne sait rien craindre, il s'élance, et comme le cœur pur reconnaît Jésus le premier, le cœur généreux le trouve et le possède avant tous les autres.

Ut descenderunt, viderunt prunas positas et piscem et panem. Providence touchante! Le Seigneur a préparé la réfection de ses ouvriers.

Afferte mihi de piscibus quos prendidistis. Quelle charmante parole! Apportez-moi ce que vous avez pris, le fruit de vos mains, le produit de la pêche. Autant d'âmes, autant de fleurons.

Venite, prandete... Manè facto... Chaque matin le Seigneur nous préparait la réfection ; le dernier matin il nous réserve le banquet céleste.

ASCENSION

Jusque là, nous l'avons suivi pas à pas de la crèche au calvaire, et par delà le tombeau, les yeux fixés sur lui, *aspicientes ad Jesum*. Mais voilà que le jour de l'Ascension il disparaît, et une nuée le cache à nos yeux. Désormais on ne le verra plus qu'à travers le nuage où il veut se cacher. C'est le fond même du Christianisme : ce mystère nous est révélé dans la préface mise par l'Eglise dans sa liturgie au jour glorieux de la Nativité : *Per incarnati Verbi mysterium novæ mentis nostræ oculis lux tuæ charitatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Avant Jésus-Christ on ne savait pas connaître et encore moins désirer les choses invisibles (*Ignoti nulla cupido*). Dieu, pour remédier à notre faiblesse, s'est fait Verbe incarné afin que, par ce moyen, nous puissions passer de l'amour des choses visibles aux choses invisibles, puisqu'il est ainsi l'union des deux. *Tunc apparuit benignitas, apparuit humanitas*, a dit saint Bernard. Dans le Verbe nous nous sommes pris à aimer l'homme, et par l'homme nous avons aimé Dieu. Cela fait, Jésus-Christ se cache dans un nuage, il redevient Dieu, *Deus Dominus noster*. Il a accompli son œuvre : *opus consummavi*. Il était la

voie, la vie; il a été se perdre en Dieu, et c'est là que nous devons le suivre, là que nous devons nous perdre pour nous retrouver et nous sauver.

CONTEMPLATION AD AMOREM

*Quelques problèmes à résoudre avant la contemplation
ad amorem.*

1. Pourquoi la fin de la quatrième semaine n'est-elle pas aussi la fin des Exercices?

Oui, on se demande pourquoi le mystère de l'Ascension n'est pas le terme des Exercices en même temps que de la quatrième semaine. A quoi bon, après la contemplation suprême de Jésus montant au ciel, un exercice surnuméraire, *extra seriem IV hebomadarum*, une nouvelle contemplation *ad amorem*? Mais enfin, tout n'est-il pas consommé pour le Sauveur et pour notre salut, et ne valait-il pas mieux en rester à cette glorieuse finale du triomphant mystère? Aussi bien Jésus-Christ, en laissant l'empreinte de son pied sur le mont de Gethsemani, a marqué son dernier pas en ce monde; au delà, il disparaît, perdu dans la nuée et l'œil mortel ne suffit plus à suivre sa trace. *Nubes suscepit eum ab oculis* (Act. 1, 9). A ce point, le rideau tombe; le reste n'est plus de la terre.

Toutefois, saint Ignace, sans rien inventer, sans rien même ajouter à la vérité historique, a voulu passer outre, afin d'être à la fois et plus simple et plus complet. Et ne convenait-il pas d'épuiser la série des faits divins? L'Ascension précède et réclame la Pentecôte. Et ne fallait-il pas achever le symbole commencé, et après avoir dit : Je crois au Père et au Fils, ajouter : je crois au Saint-Esprit?

La vie mortelle du Sauveur est close sans doute, mais son immortelle vie vient seulement de s'ouvrir, et entre le chef déjà couronné et les membres encore militants, il n'y a point de mur qui divise, il n'y a qu'un voile qui ne sépare même pas; lui-même, aujourd'hui, comme il était hier, à perpétuité Fils de Dieu et Fils de l'homme, devient et demeure le médiateur naturel entre le ciel et la terre : tout est consommé ici-bas, tout est consommé là-haut. Alors la mission du Dieu sanctificateur, immédiatement après la mission du Dieu Sauveur, réalise toutes les promesses, en couronnant tous les dons, et prouve par un dernier fait divin que Jésus-Christ vit et règne sur la terre par la grâce, au ciel dans la gloire.

Non, non, on ne devait pas, on ne pouvait pas terminer les Exercices avec la quatrième semaine; ils seraient non pas finis, mais tronqués. Au moins que Jésus, en partant, emporte notre amour; et nous qui restons encore, vivons de notre reconnaissance. En vérité, la contemplation *ad amorem* est le complément nécessaire des Exercices. L'âme sortira de Manrèse, comme l'Eglise sortit du Cénacle, avec l'amour descendu du ciel et remontant à sa source et Jésus sera aimé comme il aimait en Dieu.

2. *Pourquoi la contemplation ad amorem est-elle à la fin, et seulement à la fin des Exercices?*

Mais, par la meilleure de toutes les raisons, c'est qu'elle en est réellement la fin. Sa place était donc marquée par la force même des choses. la dernière en bonne logique, c'est-à-dire, la première en excellence. Tout l'appelle et seule elle répond à tout; éternelle conclusion du syllogisme divin! Comme l'amour de

Dieu pour l'homme fut le principe universel de la nature et de la grâce, l'amour de l'homme pour Dieu est l'unique fin du créateur et de la créature.

L'histoire n'est-elle pas d'accord avec la logique? Aussitôt après la création, la déchéance par le péché, puis la réhabilitation par la grâce et la rédemption par la croix, enfin la consommation dans la vie, la gloire et l'amour. Alors seulement le merveilleux circuit se trouve achevé, la contemplation *ad amorem* ferme le cercle de la destinée, et tout ce qui venait de Dieu revient à Dieu.

Mais encore, pourquoi ce grand acte seulement à la fin des Exercices? Est-ce que son temps n'est pas toujours et sa place partout? Faut-il donc faire attendre si longtemps, et Dieu qui demande notre cœur, et le cœur qui réclame son Dieu? Oui, assurément, Dieu est digne d'être aimé dès le commencement, mais l'homme est-il bien capable d'aimer avant la fin? Sans doute, selon l'expression de l'apôtre, durant tout le cours des Exercices, la charité de Dieu n'a cessé de nous presser, et sous cette impression des miséricordes et des amabilités, de tant de bienfaits et de sacrifices, le cœur, s'il y en a un, s'est pris à aimer spontanément et nécessairement. Toutefois la question proprement dite restait en réserve; à cette heure, elle est à maturité et la solution va jaillir d'elle-même de la plénitude du cœur.

Alors enfin saint Ignace traite la charité comme elle le mérite; certes elle n'aura point perdu, elle a tout gagné à attendre. Ce n'est pas assez d'avoir purifié l'âme, il faut encore la décorer, et ce n'est qu'après tous ces préparatifs de haute convenance, que l'amour spirituel, précédé et suivi du cortège de toutes les vertus,

entre en nous comme chez lui et s'installe dans notre cœur, comme sur un trône; car, pour lui, vivre c'est régner.

3. *Pourquoi la contemplation ad amorem est-elle mise hors de la série des Exercices?*

En effet les Exercices sont divisés en quatre parties, *in quatuor partes dividuntur Exercitia*; la quatrième partie finit au mystère de l'Ascension : au-delà de cette dernière limite, la contemplation *ad amorem* se trouve donc hors de la série des quatre semaines, *extra seriem IV hebdomadarum*,

Deux fois déjà nous avons signalé une anomalie de ce genre, au début même des Exercices et au commencement de la seconde semaine. Dans le fait on peut le croire, il n'y a eu, ni accident, ni méprise. Chaque fois cette singularité a sa raison d'être, et chaque fois, c'est, ce semble, la même raison. Il y a quelque chose de meilleur qu'une vaine symétrie des mots, c'est la valeur et la vertu des choses.

D'abord cette espèce de séparation entre l'exercice additionnel et la semaine à laquelle il est annexé sauvegarde l'unité de matière. D'après la quatrième annotation, tel est le programme de la quatrième et dernière partie des Exercices : *Quarta, Resurrectio et Ascensio*. Le surplus sera donc hors de cadre.

N'est-ce pas en même temps une marque de distinction, un signe de l'importance du sujet? Veut-on signaler un objet à l'œil de l'observateur, on le dégage de son milieu, et en l'isolant on le fait mieux ressortir; ainsi la contemplation *ad amorem* n'est mise à part que pour être mise en saillie.

Mais sans doute, dans l'intention de l'auteur, il y

avait une raison plus profonde et tenant à la nature même des choses. Dans le fait, on ne devait pas enclaver la contemplation *ad amorem* dans la quatrième semaine comme à l'exclusion des trois semaines précédentes.

L'amour spirituel a sa place officielle et normale à la fin des Exercices, soit : mais à vrai dire, il a sa place naturelle partout ailleurs, au commencement et au milieu, aussi bien qu'à la fin. Ainsi saint Ignace l'entendait, ainsi a-t-il voulu le faire comprendre; comme la considération de la fin est le fondement, non pas seulement de la première semaine, mais des quatre semaines à la fois; comme la méditation du Règne de Jésus-Christ est le vestibule, non pas seulement de la seconde semaine, mais encore des trois semaines suivantes; ainsi la contemplation *ad amorem* est le couronnement, non pas d'une semaine, mais de toutes à la fois; c'est vraiment l'écho des Exercices.

4. *Pourquoi dans la contemplation ad amorem ne fait-on plus mention de Jésus-Christ?*

En vérité, voilà une abstention bien étrange; peut-être en serons-nous surpris et péniblement affectés. Comment! Depuis si longtemps, on ne vit qu'avec Jésus; on ne voit et on n'entend que Jésus, on aime Jésus et on ne veut plus aimer que Jésus, *neminem... nisi solum Jesum* (Matt. xvii, 8); et tout à coup, au dernier moment, quand nous nous sentons pris, quand nous croyons le tenir, il échappe à nos étreintes, il s'efface à nos regards, et de lui-même il ne nous reste pas même son nom.

En effet, il y a là un mystère de foi dans le mystère d'amour. D'abord c'est ainsi qu'au jour de l'Ascension, *nubes suscepit, abscondit eum ab oculis*, le fils de

l'homme disparut dans la nuée divine et cacha désormais sa vie dans le sein de Dieu. *Vita abscondita cum Christo in Deo* (Col. III, 3). Nous avons donc ici une simple réminiscence de l'Evangile.

C'est encore un parallélisme parfait entre la considération initiale des Exercices et la contemplation finale. Jésus-Christ n'est nommé ni dans l'une, ni dans l'autre ; au commencement et à la fin, il y a Dieu notre créateur et Seigneur, Dieu seul.

Mais enfin quelle est la raison intime de cette abstention évidemment calculée ? Sans doute aucun, Jésus-Christ est implicitement dans la contemplation *ad amorem*. Si son nom n'y paraît pas, son cœur s'y trouve, tout est plein de son amour, de ses dons et de ses promesses, par conséquent tout est plein de son souvenir ; comme il nous a lui-même aimés, c'est lui que nous aimons ; oui, nous l'aimons personnellement, mais sa personne est Dieu, et par lui, en lui, nous venons à aimer Dieu même.

Mais précisément alors, plus de mention explicite de Jésus-Christ. L'humanité sainte était pour nous le moyen des moyens, la voie, la vérité et la vie, *per Dominum nostrum Jesum Christum* ; la divinité est la fin universelle et unique, la fin de l'homme et de Jésus-Christ lui-même. Ainsi se vérifie la grande parole de l'apôtre : nous sommes de Jésus-Christ et Jésus-Christ est de Dieu. *Nos Christi, Christus autem Dei* (Cor. III, 23). Ainsi se réalise cette magnifique sentence de l'Eglise : *Dùm visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Quand l'humanité sainte nous a apparu, nous avons connu Dieu visiblement, et par elle nous avons été ravis jusqu'à l'amour

de l'invisible. Nous avons commencé par aimer Dieu révélé dans l'homme, et quand l'homme s'est une fois caché en Dieu, nous passons du cœur de Jésus dans le sein même de Dieu.

5. *Comment peut-on ou doit-on donner la contemplation ad amorem.*

Le Directoire propose deux méthodes, l'une et l'autre en usage. D'abord on peut procéder à peu près comme on a fait pour les trois degrés d'humilité dans la deuxième semaine; on distribue la matière par partie et on en parsème en quelque sorte tout le cours de la quatrième semaine, associant ainsi les mystères de gloire et les multiples considérants de l'amour. On peut aussi réserver le sujet dans son intégrité au terme des mystères épuisés, et faire de la contemplation *ad amorem*, la clôture, comme elle est la conclusion des *Exercices*.

Ces deux méthodes sont bonnes, puisqu'elles sont également autorisées et approuvées, *potest duobus modis fieri*; seulement, la seconde est parmi nous plus usitée que la première.

COMMENTAIRE DU TEXTE

Dans le titre seul il y a trois mots qui veulent une explication.

1. *Contemplation*. L'expression n'est pas prise au hasard; elle a été choisie, parce qu'elle était adaptée au sujet. Cependant, dans le thème rédigé par saint Ignace, on ne trouve aucune des formes de la contemplation, ni les trois préludes ordinaires, ni les trois points invariables sur les personnes, les paroles et les actions.

On distingue plutôt surtout dans le premier point,

toutes les parties d'une méditation proprement dite, c'est-à-dire l'application successive des trois puissances. Pourquoi donc appeler contemplation ce qui n'est qu'une méditation.

Mais d'abord si les formes élémentaires et communes ne se rencontrent pas ici; c'est d'une part qu'elles n'étaient pas possibles, à raison même du sujet, et d'autre part qu'elles ne sont pas du tout essentielles à la contemplation.

L'expression choisie par saint Ignace doit être prise dans le sens le plus élevé et dès lors le plus large. De quoi s'agit-il dans le présent Exercice? Des faits et gestes de Dieu, réels, mais impalpables et invisibles; de la cause première partout présente, mais toujours latente dans les causes secondes. La simple observation ne sait qu'effleurer la surface, la contemplation seule pénètre et va jusqu'au fond. Percez seulement l'écorce des choses, et dans leur substance se trouve la divine essence et son action incessante. Qu'on relise plutôt cette phrase magnifique de l'Examen général qui va servir de thème à la contemplation *ad amorem*; il faut un œil exercé, *per assiduam contemplationem*; il faut un œil éclairé, *et illustrationem intellectus*; à force de considérer, *considerant*, à force de méditer, *meditantur*, on vient enfin à contempler, *contemplantur*, Dieu Notre-Seigneur dans chaque créature, trois fois, par son essence, sa présence et sa puissance. C'est alors que nous vérifions cette parole mystérieuse; nous ne sommes pas seulement les spectateurs du monde visible, mais des contemplateurs des invisibles réalités. *Non contemplantibus nobis ea quæ videntur, sed ea quæ non videntur* (2 Cor. iv, 18). Quoi qu'il en soit des formes,

nous avons donc ici toute la substance de la contemplation, et saint Ignace s'est servi du mot propre.

2. *Ad amorem spiritualement.*

L'amour spirituel, voilà une de ces locutions originales, comme il y en a tant dans les Exercices, profonde et féconde, pleine de doctrine et d'esprit. Déjà nous en avons rencontré une analogue en sens inverse, *amorem carnalement et mundanum*. En effet on peut aimer selon l'esprit ou selon la chair; ces manières de parler sont consacrées par l'Ecriture. L'affection charnelle, dégénérescence de l'amour, n'est que de l'égoïsme; on n'aime que soi, quand on n'aime que pour soi. Que dis-je? On ne s'aime pas soi-même, quand on n'aime que soi. Aussi l'amour spirituel exclut l'amour charnel, et saint Ignace a eu soin de l'interdire dès le début de la deuxième semaine. *Agendo contrà suum amorem carnalement*

Ailleurs il distingue l'amour sensible et même il l'admet au premier rang des consolations spirituelles, *voco consolationem, quando... inflammari incipit anima in amore*. Cependant nous ne sommes pas encore au niveau de la question; il faudra monter plus haut. Sans doute l'amour sensible peut dériver de l'amour spirituel; *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum* (Ps. LXXXIII, 3); parce que le cœur bat, la chair tressaille; oui, quelquefois, mais pas toujours, et bien souvent l'un existe sans l'autre; on peut aimer, sans le sentir, comme on peut le sentir et n'aimer pas. D'ailleurs cette impression, légitime et salutaire, n'est ni libre, ni durable, et l'amour vrai doit toujours dépendre de nous et demeurer en nous.

L'amour spirituel, ainsi justement nommé, parce que l'esprit est son principe, son sujet, son objet et son

motif, est seul quatre fois vrai, chaste et pur et mérite seul le nom de charité. Son principe, c'est l'Esprit-Saint; son sujet, c'est l'esprit de notre âme; son objet comme son motif, c'est Dieu, le pur esprit par excellence : l'amour spirituel, c'est Dieu en nous et par nous, qui aime Dieu pour Dieu.

3. *Ad obtinendum*. Cette parole a tout à la fois de quoi surprendre et de quoi consoler. Comment ! à la fin des Exercices, on en est encore là ! On en est seulement à obtenir ! La chose n'est donc pas faite ? Non certes, elle est commencée, elle doit être continuée jusqu'à la mort, et par delà, au ciel elle est finie, pour ne finir jamais. Du reste, quelle espérance ! Telle est la vertu de cette contemplation suprême. *Contemplatio ad obtinendum*. Elle obtient l'amour; comment cela ? Oui, encore une fois, elle l'obtient de toutes les manières possibles et par des moyens infaillibles : d'abord, elle le reçoit parce qu'elle le demande; elle l'apprend parce qu'elle l'étudie; elle l'acquiert, parce qu'elle l'exerce. La prière, l'étude, l'action, c'est toute la contemplation *ad amorem*.

DEUX OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Primo, convenit duo animadvertere.

Pour la première fois, saint Ignace a cru devoir faire précéder ce dernier Exercice de deux notes explicatives. *Convenit*, en effet, cela convient; la question va se trouver nettement posée et parfaitement dégagée. Qu'on le sache et qu'on s'en souvienne, et on aura fait justice et des objections et des illusions; on verra qu'on peut aimer, si on veut et tant qu'on veut, et on jugera combien on aime, en examinant comment on agit.]

1. D'abord quelle est la résidence et la véritable adresse de l'amour ?

Amor debet poni magis in operibus quam in verbis.

Cette première note a toute la clarté d'un axiôme et la valeur d'un proverbe, tant elle porte sur l'intime de la nature.

Aussi a-t-elle sa même vérité toujours et partout, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. Quoi ! Mais Dieu lui-même, quand il a daigné aimer le monde, c'est ainsi qu'il l'a aimé. *Sic... Deus dilexit mundum !* (Joan. III, 16). L'amour spirituel ne dort pas, ne rêve pas, il veille et il agit ; s'il ne sort pas du cœur, c'est qu'il n'y est pas entré ; s'il n'opère pas, c'est qu'il n'existe pas. Nous avons dans le texte une fort belle locution : *amor debet poni in operibus* ; on ne peut mieux dire. D'ordinaire on place l'amour dans le cœur ; ici on nous le met dans la main, et ce n'est pas sans raison. Les mains sont les servantes du cœur, écrit quelque part saint Augustin, *cordi famulantur manus* ; si elles ne servent pas, c'est que le cœur ne commande pas.

Toutefois l'expression est toujours mesurée dans les Exercices, c'est au pied de la lettre l'exactitude même. Saint Ignace ne dit pas que l'amour ne doive aussi être placé dans les paroles, car il faut bien apparemment qu'il s'exprime, mais qu'il est moins dans les paroles que dans les œuvres, parce qu'il faut surtout qu'il se prouve. *Magis in operibus quam in verbis.* Ainsi l'homme créé pour louer et servir Dieu, lui rendra ce double témoignage d'amour, l'hommage de ses lèvres et le culte de ses mains.

Ce qu'on vient de dire des paroles s'entend aussi des sentiments, et pour la même raison. Les sentiments

sont une impression et les paroles une expression du cœur; mais avec tout cela, on peut tromper les autres, ou se tromper soi-même; les œuvres seules font foi, parce qu'elles font preuve.

Qui se plaindra désormais de ne pouvoir pas aimer? Et qui donc n'a des bras? On dit que le cœur est l'organe de l'amour; eh! bien, les bras en sont du moins les agents. Faites de l'amour et vous en aurez.

2. Quelle est l'essence et la vraie notion de l'amitié?

Amor consistit in communicatione ab utrâque parte.

Après l'amour considéré dans un sens absolu, voici l'amour réciproque, ou l'amitié. L'un était surtout actif, l'autre sera surtout communicatif. Inverse de l'égoïsme absorbant et concentré, l'amour s'épanche; c'est son instinct et sa nature, donc son mouvement et sa vie; aimer, c'est donner son cœur, et donner son cœur n'est-ce pas tout donner? *Amor consistit in communicatione.*

Saint Ignace entendait la chose, il l'explique en maître. Quand la communication est réciproque, c'est la marque que l'amour est mutuel; alors commence l'amitié, qui de deux cœurs n'en fait plus qu'un. Selon le dicton antique : *ego alter ipse; ipse alter ego*. Un ami est un autre moi-même, et moi, je suis un autre lui-même. *Det amans amato ea quæ habet, vel ex iis quæ habet vel potest et sic vicissim amatus amanti.* L'un donne à l'autre ce qu'il a, ou du moins de ce qu'il a et de ce qu'il peut, et il en reçoit autant à son tour. La communication devient donc la mesure de l'amitié; où il n'y a point de réserve dans le don, il n'y en a pas dans l'amour : le cœur se vide seulement quand il est plein.

En vérité voilà une notion de l'amitié, aussi grande qu'elle est vraie. Mais à ce signe on peut bien juger que

les amis sont rares en ce monde. Il en est peu qui donnent, moins encore qui se donnent; en est-il qui aiment? Un Dieu seul a pu dire qu'il y avait plus de bonheur à donner qu'à recevoir.

Mais à ce compte aussi, quel bénéfice ce serait pour l'homme! Quel profit tout pur d'être admis une fois à l'amitié de Dieu! Là encore et même là seulement, se réalisera cette condition de la réciprocité, qui est la grande loi de toute amitié. Qu'est-ce que Dieu n'a pas à donner à l'homme? Et qu'a-t-il à en recevoir?

On comprend d'ailleurs que cette communication complète fera participer aux douleurs et aux misères, aussi bien qu'aux joies et aux richesses. Ainsi Jésus-Christ a fait pour nous l'un et l'autre, et il l'a fait en Dieu, et nous avons vu, dans la troisième semaine, son amour compatissant jusqu'à l'excès, quand il a pris nos péchés et porté nos douleurs; et dans la quatrième, son amour libéral jusqu'à l'infini, quand il nous a laissé son amour et légué son ciel.

1^{er} *Prélude*. — Si on rapproche ce prélude de celui des trois classes, on les trouvera parfaitement semblables. Dans les deux cas, on n'avait point à se représenter le théâtre du mystère, puisqu'il n'y avait point de mystère. Au lieu donc d'être imaginaire et factice, la construction de lieu est la réalité et l'actualité même. Mais comme elle convient à la fin des Exercices et au commencement de cette contemplation! Comme tout d'abord elle investit l'âme et la pénètre! Voici mon attitude et mon entourage : *consisto coràm Deo Domino nostro, angelis et sanctis interpellantibus pro me*. Je suis là, je me tiens devant Dieu Notre-Seigneur au milieu des anges et des saints en prière pour moi. Ainsi

tout le ciel est avec moi et tout le ciel est pour moi. Dieu me regarde et m'écoute; les anges et les saints m'assistent, *cum quibus et nostras voces...* Et leurs voix unies à la mienne ne forment qu'une prière et qu'un cantique. Ne dirait-on pas que cette contemplation va se faire moitié sur la terre et moitié dans les cieux? Ah! Quel chemin on a parcouru durant ces quatre semaines! On est parti des portes de l'enfer, et on ne s'arrête qu'au seuil du Paradis.

2^e *Prélude*. — C'est l'invariable formule : *Petere id quod volo*. Or voici ce qu'on veut et ce qu'on demande : une connaissance *cognitionem ut recognoscens*. Il n'y a rien de plus clair, rien de plus juste; on ne pouvait dire plus de choses en moins de paroles. Mais quelle connaissance et quelle reconnaissance!

D'abord *cognitionem internam tot ac tantorum bonorum...* Une connaissance intrinsèque et intime, qui pénètre à fond l'objet qui est connu et le sujet qui connaît. Saint Ignace se sert une dernière fois de cette expression, qui lui est familière, on s'en souvient. Cette intime connaissance des bienfaits de Dieu atteint nécessairement, applique et remplit toutes les puissances de l'âme, la mémoire qui s'en souvient, l'intelligence qui les apprécie, la volonté qui en jouit, en profite et enfin qui les rend; connaissance non superficielle et spéculative, mais conséquente et féconde : elle crée la reconnaissance; c'est là sa fin et son fruit.

Ut integre recognoscens, magnifique définition de la vraie gratitude! Heureuse et noble expression! A-t-on le cœur bien fait, un bon cœur, surtout un grand cœur on veut l'intégrité de la reconnaissance, on veut rendre au bienfaiteur son bienfait même. Or, d'après les deux

principes mis en avant, l'amour reconnaissant réside principalement dans les œuvres, et consiste essentiellement dans la communication; si donc il est réellement dans le cœur, il faut nécessairement qu'il en sorte et qu'il prouve sa présence par sa vertu.

Alors, sous l'impulsion du mobile intérieur, *possim in omnibus amare et servire divinæ suæ Majestati*. Quoi! *possim* : ah! Je crois bien, on peut, quand on aime, car on veut; et on peut tout, quand on veut tout. *In omnibus*. C'est trop juste : autrement les parties ne seraient plus égales, il n'y aurait donc plus l'intégrité voulue; Dieu est bienfaisant en tout; que je sois donc en tout reconnaissant. Chacun de ses bienfaits est un motif pour l'aimer, à la fois un moyen pour le servir, *in omnibus amare et servire*. Voilà les deux mots inséparables, et dans leur union, la reconnaissance au complet. Le cœur et la main, n'est-ce pas tout l'homme? *divinæ suæ Majestati*. A ce dernier mot, on comprend qu'en acquittant sa reconnaissance, on en contracte une nouvelle; aimer et servir sa divine Majesté, c'est encore une grâce et le plus grand de tous les bienfaits, puisque c'est le bonheur et la gloire, et il ne faudra rien moins que l'éternité pour payer les dettes du temps.

La contemplation divisée en quatre points

On lit dans le Directoire : *Exercitium de amore Dei... continet quatuor puncta fecundissima et quæ magnam materiam suppeditant ad meditandum*. Sans doute, c'est annoncer beaucoup, mais les Exercices vont surpasser les promesses du Directoire. Le champ de l'infini s'ouvre devant nous. Quatre points vont donc se partager

la contemplation ; quatre fois on propose avec un nouvel objet, un nouveau motif d'amour et on insinue par le fait un mode nouveau de reconnaissance. A tous les points de vue, c'est l'amour qui appelle l'amour.

Mais, entre ces diverses parties, y a-t-il une distinction, une connexion, une gradation ? Saint Ignace, à son ordinaire, laisse à la pensée de suppléer à sa parole. Dans ses Exercices, on reconnaît bien partout le trait du génie ; nulle part on ne voit la Rhétorique, on ne sent même pas la Philosophie. Ici, par exemple, les idées énoncées sans aucun art, sont juxtaposées sans aucune liaison, et on ne démêle un ordre profond qu'à travers un négligé apparent.

Interprétons puisque c'est notre humble tâche, ce texte d'un laconisme si austère, et faisons d'abord le discernement et le classement des parties.

Le premier point de la contemplation est d'un ordre à part ; il a pour programme toute l'histoire, par conséquent pour sphère toute la carrière des Exercices, depuis la première jusqu'à la dernière semaine ; il l'embrasse sans la dépasser, il la résume et la condense : la quintessence se trouve être la charité : d'une part, l'amour de Dieu actif et communicatif, de l'autre avec proportion, l'amour de l'homme avec les mêmes caractères. On donne, on rend tout à qui a tout donné.

Les trois autres points sont d'un ordre transcendant et métaphysique ; laissant là l'histoire, et par delà tous les Exercices, ils entrent dans la nature des êtres et pénètrent jusqu'à la nature de Dieu. Leur thème commun est évidemment cette phrase déjà citée de l'examen général : *Deum Dominum nostrum in unâquâque creaturâ secundum suam propriam essentiam, præ-*

sentiam et potentiam. Ainsi Dieu nous apparaît trois fois aimant et bienfaisant, et l'homme, pour être trois fois reconnaissant, devra voir Dieu en tout, le servir en tout et l'aimer en tout. *In omnibus amare et servire*.

1^{er} POINT. — L'exercice successif des trois puissances de l'âme était naturel et manifeste. Voici d'abord l'office de la mémoire : *adducere in memoriam*, on amène devant la mémoire, on cite et on énumère. Bon souvenir, doux autant qu'il est juste ! Quand on repasse sa vie, c'est le seul endroit où le regard puisse se reposer. On voudrait trouver le bien qu'on a fait soi-même, du moins on rencontre partout le bien qu'on a reçu, *beneficia accepta*.

Mais en vérité il n'est pas un seul endroit qui ne soit la place d'un don de Dieu ; notre être en est comme un composé, notre vie comme un tissu et l'histoire de Dieu lui-même, aussi bien que la nôtre, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse est toute pleine de miséricorde, *Misericordiâ Domini plena est terra* (Ps. xxxii, 5).

Saint Ignace, pour provoquer ces innombrables souvenirs, ouvre ici une double carrière à la mémoire.

D'abord, les bienfaits généraux, qui pour être communs à tous, n'en sont pas moins propres à chacun. Ainsi *beneficia accepta Creationis et Redemptionis*. Tous les bienfaits ne sont-ils pas déjà dans ces deux faits divins ? *Creationis*, voilà tout l'ordre de la nature ; *Redemptionis*, voilà tout l'ordre de la grâce. Dieu est auteur de l'un et de l'autre. La Création, à ce titre, tout ce qui existe est de Dieu et dès lors, est un bienfait de sa part, le monde entier, tout moi-même ; je suis un bienfait. La Rédemption, comme le second mot l'emporte

sur le premier, autant que l'infini surpasse le fini ! Tout Jésus est là : sa naissance, sa vie, sa mort, sa résurrection ; la croix et l'autel ; l'Eglise et le Paradis. *Beneficia accepta*, et tous ces dons ne sont pas seulement offerts, ils sont reçus, je les possède et j'en jouis.

D'ailleurs, la communauté n'ôte rien ici à l'individu. Il est vrai, c'est la condition fatale de toutes les largesses humaines de diminuer par le partage et de perdre en intensité ce qu'elles gagnent en extension. Mais dès que Dieu ouvre la main et verse de sa plénitude, il remplit tout de sa bénédiction, *aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione* (Ps. CXLIV, 16.) Parce qu'en lui seul est la source même de la vie, *apud te est fons vitæ*. (Ps. xxxv, 10.) On reçoit la grâce comme on reçoit la lumière, qu'elle soit donnée à tous, chacun en a comme s'il était seul au monde.

La communauté elle-même n'est-elle pas plutôt un nouveau motif de reconnaissance, puisqu'elle est réellement un bienfait de plus ? Je ne suis point appauvri mais enrichi de tout ce qui est donné à mes frères. Je jouis, comme si j'étais seul et je jouis encore parce que je ne suis pas seul. Mon bonheur se complète par le bonheur des autres, et Dieu, le bienfaiteur universel, me devient deux fois aimable et pour eux et pour moi-même.

Du reste, si on est plus touché des bontés personnelles dont on serait soi-même l'objet, saint Ignace nous livre carrière : *et dona particularia*. En effet qui n'a pas reçu de la Providence ou de la grâce des témoignages vraiment singuliers de protection et de bénédiction ? A qui le Seigneur ne peut-il pas demander, aujourd'hui comme autrefois, que vous a-t-il manqué dans la voie

de la vie? *Numquid aliquid defuit vobis* (Luc. XXII, 35.) Et qu'ai-je donc pu faire que je n'aie pas fait? *Quid est quod debui ultrà facere vineæ meæ et non feci ei.* (Is. V, 4.)

L'intelligence doit succéder maintenant à la mémoire. Après avoir compté, il faut peser; cette expression originale fut employée déjà à propos des péchés personnels : *ponderando multo cum affectu*. On va peser dans la balance du cœur; certes si on a du cœur, qu'on s'en serve donc; c'est le cas, ou jamais. Oui, qu'on apprécie *quantùm fecerit pro me et dederit mihi*. Ainsi, saint Ignace, à l'exemple de l'apôtre, singularise les généralités. Certes voilà bien les deux fameuses notes de l'amour; agir et donner. A ce compte il faut convenir que Dieu aime vraiment en Dieu. Que n'a-t-il pas fait? Mais que n'a-t-il pas donné? De plus *Deus Dominus noster pro me, mihi...* Le rapprochement de ces deux termes fait encore mieux ressortir le contraste qui les oppose, ou l'espace qui les sépare. Ah! le moindre don de sa part serait d'un prix infini, que sera-ce si le don est le donateur lui-même?

En effet, ajoute saint Ignace, *consequenter*, c'est la conséquence et la fin de tout ce qui précède. Si le Seigneur a tant fait pour moi et m'a tant donné, c'est qu'il désire se donner lui-même à moi, autant qu'il peut : *idem Dominus desiderat dare seipsum mihi, in quantùm potest*. Oui, ce même Seigneur, créateur et rédempteur, qui a déjà si bien fait ses preuves, *idem Dominus*, comme s'il n'était pas encore quitte envers son amour, désire encore plus, altéré jusqu'à la mort. *Desiderat*. Quoi donc? Et que lui reste-t-il? Lui-même. *Dare seipsum mihi*. Il a commencé sur la croix, il

continue sur l'autel, il achèvera dans les cieux, *in quantum potest*. Que ce mot dit de choses ! Autant qu'il peut, mais il est tout puissant, il ira donc jusqu'aux limites du possible : la toute-puissance est aux ordres de l'amour.

La clause, *juxta divinam suam ordinationem*, n'est pas ici une restriction, mais une simple explication pour la justesse de la doctrine. La charité elle-même qui commande tout doit être ordonnée à son tour. Ainsi d'après le plan divin, *juxta divinam ordinationem*, Dieu prévient afin que l'homme corresponde ; Dieu donne pourvu que l'homme reçoive ; Dieu couronne après que l'homme a mérité.

Mais il en est temps, c'est à la volonté maintenant de faire son devoir. *Ac deindè reflectere in meipsum* ; l'homme, à l'appel de son propre cœur, se retourne soudain vers lui-même : à mon tour, s'écrie-t-il, si j'ai seulement les premiers éléments de la raison et de la justice. *Ego multà cum ratione et justitiâ*, ne dois-je pas de mon côté offrir à sa divine majesté tout ce que j'ai et tout ce que je suis : *debeam ex meâ parte offerre et dare suæ Divinæ Majestati omnia mea et meipsum cum illis*.

Saint Ignace a voulu rédiger lui-même ce grand acte de l'amour spirituel, et il nous propose ici le modèle du genre. On peut se promettre qu'il sera en bonne forme. Ne fût-il pas signé de son nom, on le devinerait au style. Quelle énergie et quelle grandeur !

Cette formule finale des Exercices nous semble avoir moins le sens d'une prière que la valeur et la vertu d'un contrat. Dans le fait il y a temps pour tout. Or si s'est encore l'heure de demander, c'est surtout le moment

de donner. Le dirai-je? Nous avons ici le texte officiel d'une *donation entre vifs*. Seulement l'acte conserve encore quelques airs d'une supplique, parce que cette forme plus humble et plus pieuse convient mieux à Dieu et à nous-mêmes. Assurément le plus grand honneur pour nous, c'est que Dieu daigne nous accepter, et le plus grand bonheur c'est que nous puissions nous donner à Dieu. Ce n'est pas Dieu qui gagne, quand même il l'emporte; seuls nous gagnons, vraiment vainqueurs, si nous sommes les vaincus de Dieu, et sauvés enfin si nous sommes perdus en Dieu. Certes une telle faveur valait bien la peine d'une prière, et tout en nous donnant, il fallait demander précisément la grâce de nous donner.

Dans un acte il n'y a pas de paroles inutiles. Tous les mots sont comptés et pesés, parce qu'ils seront tous pris à la lettre, et deviendront obligatoires autant qu'ils sont significatifs. On ne fait point de la Rhétorique dans un procès-verbal.

Voici comment procède la formule de saint Ignace : on peut y distinguer quatre parties : le fait de la donation, son motif, son effet et son prix.

1. *Le fait de la donation.* — Ici rien ne manque au texte; vraiment on ne pourra pas un jour prétexter un vice de forme pour résilier le contrat. Tout d'abord, on pose l'acte essentiel et complet qui transfère le haut domaine, puis on nomme le donataire, on désigne enfin le donateur et le don. Ces deux derniers termes se confondent nécessairement puisque celui qui donne est celui même qui est donné.

La donation, pour être complète et valide, comprend deux clauses corrélatives, la tradition du donateur et

l'acceptation du donataire. Les deux conditions semblent exprimées par ces deux mots si bien unis : *Sume et suscipe*. D'abord : *Sume*, prenez-moi, car je me livre; *suscipe*, acceptez-moi, car je m'offre.

Du reste il y a encore dans ces mêmes paroles des significations multiples, toutes également plausibles et vraiment bonnes pour le cœur.

En voici du moins quelques unes :

D'abord, c'est comme pour mieux attester la réalité de la donation. *Sume*, prenez, quand même je ne voudrais pas; *suscipe*, recevez, parce que je veux. La volonté se met en garde contre elle-même; une chose donnée est chose acquise; si Dieu prend une fois, l'homme ne reprendra plus.

C'est encore pour indiquer les conditions respectives du donataire et du donateur. *Sume*, prenez, car si Dieu ne daigne pas prendre, l'homme ne pourra pas se donner; *suscipe*, recevez, car si l'homme ne veut pas se donner, Dieu ne veut pas non plus le recevoir. N'est-ce pas faire entendre qu'il faut ici, comme partout, et la grâce qui concourt, et la volonté qui coopère?

C'est aussi pour marquer le haut domaine de Dieu, et le libre domaine de l'âme. Par le premier mot, *sume*, on reconnaît le domaine de Dieu. Vous êtes le maître; prenez donc, avant même que je ne vous donne. Par le second, *suscipe*, on affirme le domaine de l'âme; recevez après que j'ai donné. L'âme exerce, en l'abdi quant, le droit qu'elle a sur elle-même, réellement maîtresse de se refuser ou de se rendre, et Dieu respecte ce libre arbitre, pour qu'elle ait le bonheur et la gloire de donner au moins une fois à Celui qui a tant de fois donné.

Enfin nous avons surtout dans ces deux paroles sacra-

mentelles le sens absolu de la donation. *Sume et suscipe*, on offre et on donne si sérieusement, Dieu prend et reçoit si réellement, que désormais, en vertu du présent acte, on devient sa propriété dans la force du terme, une chose vivante, mais une chose sous sa main, dont il fera tout ce qu'il voudra, qu'il nous conservera ou nous ôtera, comme bon lui semble, sans que nous ayons rien à dire, sinon : *Dominus dedit, Dominus abstulit : sit nomen Domini benedictum* (Job I, 21).

Assurément voilà bien une donation parfaite. Le donataire est en même temps désigné par son vrai titre, plutôt que par son nom propre. *Domine*, le maître par antonomase, car c'est le seul maître. *Tu solus Dominus !* Ce grand titre est de tous les temps sans doute, mais il est surtout de circonstance. C'est de Lui comme tel que tout nous vient, c'est donc à Lui que tout revient, afin qu'il soit Seigneur deux fois, nécessairement par Sa nature, librement par notre volonté.

Saint Ignace nomme enfin, indique du moins le donateur, en énumérant ses dons : *omnem meam libertatem, meam memoriam, meum intellectum, et omnem voluntatem meam*. Comme par ce pronom possessif répété quatre fois, on marque bien que l'homme est vraiment propriétaire de lui-même et peut-être ici à la fois le donateur et le don !

Le texte ne semble développer l'être humain que pour mieux l'envelopper tout entier dans une tradition commune. Rien n'est réservé, rien ne doit être épargné. D'abord on saisit jusqu'au fond, ensuite on détaille les diverses parties ; après avoir livré l'arbre avec ses racines, on présente les rameaux avec leurs fruits. *Omnem libertatem meam*. Par cette expression, il faut entendre ici,

non pas précisément le libre arbitre, mais toute la propriété de soi-même, avec toute la faculté d'en user. Cependant non content de cette première généralité, saint Ignace tient à particulariser, comme pour être plus sûr de son fait. Il appelle donc par leur nom l'une après l'autre les trois grandes puissances de l'âme, en insistant seulement sur la volonté, parce que la volonté c'est tout l'homme, *et omnem voluntatem*. Tout le reste enfin, qui n'est plus qu'une partie intégrante ou accessoire de l'homme est compris en masse dans ces deux dernières paroles : *quidquid habeo et possideo*, tout ce que je possède hors de moi.

Voilà bien l'holocauste sans rapine. En vérité qui-conque a pu dire une fois son *Sume et suscipe*, peut se flatter d'avoir fait un acte de charité parfaite. Sans doute, quoiqu'il fasse, l'homme donne peu, parce qu'il est peu de chose lui-même. Toujours est-il qu'on donne beaucoup dès qu'on donne tout : on a épuisé son cœur, quand on a prodigué son être.

2. *Le motif de la donation.* — *Tu mihi hæc omnia dedisti : tibi, Domine, ea restituo*. Ce sentiment est sublime, l'expression ne l'est pas moins. Nous avons la gratitude à sa plus haute puissance. Quelle parfaite réciprocité ! Oserai-je le dire ? Quelle prodigieuse rivalité entre Dieu et l'homme ! L'âme reconnaissante entreprend d'égaliser la divine libéralité, elle réussit presque dans sa pieuse audace. Mesurez plutôt les deux membres de cette phrase, comptez les mots, pesez les choses ; il y a vraiment parité : d'une part, vous m'avez donné tout cela, d'autre part, je vous le restitue. C'est donc justice, oui ; c'est amour, oui encore : la reconnaissance satisfait aux deux : *integre recognoscens*.

3. *L'effet de la donation.* — Il y a une conséquence générale : *Omnia tua sunt*. Tout est à vous. Désormais tout l'exige, le droit naturel et le droit acquis, parce que nous avons reçu et parce que nous avons rendu. Mais il y aura mille conclusions particulières, *dispone pro omni voluntate*. N'est-ce pas juste? Qui possède peut disposer; si l'usage n'était pas facultatif, la propriété serait dérisoire. On a posé les prémices, on portera les conséquences. Disposez donc, Seigneur, et bien entendu, disposez en maître. L'homme reste donc livré sans réserve à la merci de Dieu. Que risque-t-il après tout? Quelle coup peut partir d'une telle main dirigée par un tel cœur? Il ne frappe que pour guérir, et quand même il tuerait, ce ne serait que pour sauver. Sécurité profonde; qui a Dieu pour maître a aussi Dieu même pour gardien.

4. *Le prix de la donation.* — Ici, à la fin de l'acte accompli, le ton paraît changer soudain. Voilà qu'après avoir donné, on se met à demander et le contrat aboutit à une requête : *Da mihi tuum amorem et gratiam; nam hæc mihi sufficit*. Mais que veut-on? Ah! je ne sais dire ce que je sens; encore une fois je me trouve ici en face du sublime. O mon bienheureux père, je vous reconnais là, et je le confesse, j'attendais ce dernier trait de votre grand cœur. *Da mihi*, donnez-moi, dites-vous? Mais expliquez-vous : à quoi donc aspirez-vous encore, vous qui venez de renoncer à tout et de vous abdiquer vous-même? Eh! bien, voici sa dernière ambition : *tuum amorem et gratiam*.

Ainsi rien pour son propre compte, rien pour son profit en ce monde, pas même en l'autre. Comme il s'est tout donné à Dieu, il abandonne sa cause et ses intérêts

personnels à Dieu lui-même, n'en parle pas, n'y pense même pas, et ne s'occupe que de la personne et du service de son maître. Le désintéressement est à sa limite, l'amour à son apogée. Donnez-moi un cœur, donnez-moi une main, *ut possim in omnibus amare et servire*. Vous aimer, divine Majesté, c'est tout mon bonheur; vous servir sera toute ma gloire. Avec l'amour je voudrai tout souffrir, avec la grâce je pourrai tout faire. C'est assez, *hæc sufficit*, a dit le serviteur; et le maître répond : si c'est assez pour vous, ce n'est pas assez pour moi. Oui, pour le temps, mon amour et ma grâce; mais pour l'éternité, mon amour et ma gloire : *gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps. LXXXIII, 12).

Les trois autres points de notre contemplation, tous les trois de même espèce et dans le même ordre d'idées, descendent d'abord dans les profondeurs des choses, pour monter aussitôt dans les hauteurs de Dieu. Laissant de côté l'histoire et s'attachant à la nature, ils découvrent partout l'invisible dans le visible, le divin dans le créé, Dieu même enfin dans le monde, et le monde en Dieu. Voici donc la phrase fameuse qui va nous servir de thème : *Esse Deum in unâquâque creaturâ secundum suam propriam essentiam. præsentiam et potentiam*. Delà trois points de vue, la présence, la puissance et l'essence divine.

Ces considérations de haute métaphysique, si on les effleure seulement, paraissent sans doute bien abstraites et donnent peu de prise à la pensée, et moins encore au sentiment; est-ce avec cela qu'on fait de l'amour et qu'on allume le cœur? Mais si on les pénètre une fois, elles deviennent, suivant la promesse du Directoire, *fœcundissima et quæ magnam materiam suppeditant*,

fécondes et savoureuses, pleines d'esprit et de vie. Oui, il y a matière à l'amour spirituel. Saint Ignace, par l'expression même qu'il a mise au commencement de cette phrase, *Perfecti contemplantur*, semble nous faire entendre qu'il faut être parfait pour devenir un contemplateur. Mais ne veut-il pas dire aussi qu'il faut être contemplateur pour devenir parfait. Du reste, le texte des Exercices, plus concis que jamais, énonce les idées, sans même les expliquer, laissant tout le reste à l'esprit et au cœur; aussi bien, à quoi bon en dire plus long? Pour les uns ce serait superflu; pour les autres ce serait encore insuffisant.

2^e POINT. — La présence de Dieu, *quomodo Deus habitat in creaturis*. Cette présence réelle de Dieu dans les créatures est une vérité philosophique, un axiôme et un fait. Si Dieu n'était pas dans les créatures, elles ne seraient pas elles-mêmes; où l'être n'est pas, il n'y a rien. Lui seul les tire du néant, et lui seul, selon l'apôtre, les soutient au-dessus, *portans omnia* (Hebr. 1, 3). Oui, Dieu est dans les créatures, et c'est ainsi qu'il les crée, il y demeure, et c'est ainsi qu'il les conserve. Cette expression *Deus habitat in creaturis*, indique bien une durée. On a dit que les créatures étaient comme les vestiges des pas du créateur; soit; mais saint Ignace a bien mieux dit. Il semblerait que le Créateur aurait seulement passé, semant, en quelque sorte la créature sous ses pas. Or ce n'est pas cela; il est venu là, mais il y demeure, autrement après lui, il n'y aurait plus que le néant. *Habitat*. Partout où il y a une existence créée, il y a une habitation du créateur. *Deus habitat in creaturis*, et en vertu de cette permanente compénétration, toute créature se trouve plongée

dans l'élément divin, investie et imprégnée, ainsi que l'éponge au fond des mers.

Il y a plus, cette présence de la Divinité n'est pas inerte et inféconde, mais efficace et vivifiante; c'est elle qui communique et donne aux créatures ce qu'elles sont et tout ce qu'elles font, distribuant à toutes l'existence commune et attribuant à chacune sa nature spéciale. *Deus habitat... in elementis dans esse, in plantis dans vegetare, in animalibus dans sentire, in hominibus dans intelligere.* Dieu, dit saint Ignace, ce mystérieux habitant des êtres, donne aux éléments l'existence, aux plantes la vie, aux animaux le sentiment, aux hommes l'intelligence. Ainsi tout est de Dieu seul, par la création, et Dieu seul est en tout, et cela non seulement au commencement, mais dans le cours et jusqu'à la fin des choses; sans quoi tout s'arrête et se confond dans le chaos, et avec la divine influence cesse toute nature créée. Dieu créateur de tout ce qui est, et conservateur de tout ce qui existe, est donc le bienfaiteur universel; son sein recèle la vie et sa main verse la bénédiction, mais c'est sur l'homme que se concentrent tous les dons disséminés ailleurs dans la création; et ici, afin que la reconnaissance devienne personnelle, ainsi que le bienfait, le texte descend tout à coup du général au particulier, et me prend moi-même à partie *et ita in me habitat, dans mihi..., et faciens me...*

Toutefois, outre cette ubiquité commune, une présence privilégiée est réservée à l'homme. Partout ailleurs, Dieu est comme en un lieu vulgaire, et parce qu'il est partout; dans l'homme il réside comme en un lieu consacré, et il y serait encore, quand même il ne serait

pas ailleurs. *Faciens me templum suū*, il m'a fait son propre temple et comme son ciel sur la terre, et pour marquer à jamais cette glorieuse dédicace, il a gravé sur ma nature même la vivante image de sa divine majesté, *cū creatus sim ad similitudinem et imaginem suæ Divinæ Majestatis*.

Après cette magnifique considération, saint Ignace, à son ordinaire, conclut par un retour sur lui-même, par une réflexion affectueuse et pratique, *reflectendo ad meipsum*, et il propose, ou bien une reconnaissance générale, pour le deuxième point, comme pour le premier, et on se dira une fois de plus ce *sume et suscipe*, qu'on ne dira jamais assez *eo modo quo dictum est in primo puncto*; ou bien une reconnaissance spéciale, mieux appropriée à l'espèce même du bienfait, *vel alio quem sensero meliorem*.

Par exemple, si nous voulions réaliser *l'integrè recognoscens*, afin de reconnaître intégralement et précisément le Don de Dieu, puis qu'il daigne nous être partout présent, ne devons-nous pas être toujours présents nous-mêmes? Après tout c'est la fin de l'homme en ce monde, dit l'apôtre : *Fecit ex uno omne genus hominum... quærere Deum, si fortè attrectent eum, aut inveniant* (Act. xvii, 26, 27), et c'est en conséquence toute la perfection de l'homme, ajoute saint Ignace; *Perfecti contemplantur esse Deum in creaturâ per præsentiam*. De là cette Règle qui nous est donnée : *in omnibus quærant Deum*. Chercher et trouver sont ici une même chose. *Qui quærit invenit* (Matt. vii, 8). Je ne puis ni sortir de moi, ni rentrer en moi-même, sans me voir en face de Dieu. Mais, chose étrange! d'une part, rien, ce semble, de plus naturel et de plus obvie que cette

recherche et cette rencontre. La vérité de la divine présence n'est point seulement subjective et dépendante de nos facultés en travail; ce n'est pas un supposé, mais un fait; Dieu n'est pas dans les créatures, parce que nous l'y mettons; mais nous le trouvons, parce qu'il y est; et d'autre part pourtant rien de plus rare, et c'est comme par hasard, écrit l'apôtre, que l'homme à travers le monde aboutit jusqu'à Dieu, *si fortè attrectent eum, aut inveniant*, on a des yeux pour ne pas voir, parce qu'on n'a pas l'esprit pour comprendre; l'âme s'est évanouie dans la chair.

Mais donnez-moi un investigateur de Dieu, un œil contemplatif. Devant lui quel horizon nouveau! Alors, c'est en tout la vue et la vie de la foi. L'esprit se recueille et la pensée s'élargit et s'élève. Quelle sécurité dans le sein de Dieu, et quelle révérence sous son divin regard! que de mérite enfin! Comme il n'est pas une créature qui ne soit un don de Dieu, il n'en est pas qui ne devienne l'occasion et la matière de notre reconnaissance; non, pas un atôme dans la création qui ne serve *ad obtinendum amorem spiritualem*.

3^e POINT. — Voici un nouvel objet, avec un nouveau motif. Dieu n'est pas seulement habitant dans toutes les créatures, il est encore opérant et travaillant en elles et par elles. *Deus operatur et laborat in omnibus rebus creatis*. C'est donc maintenant, après la présence en fait, la puissance en acte. *Esse Deum in unâquâque creaturâ secundum potentiam*. Voici encore une vérité philosophique. La cause première est latente dans toutes les causes secondes. En Dieu même écrivait l'apôtre, nous avons le mouvement, comme nous avons l'être, *in ipso movemur et sumus* (Act. xvii, 28.) En

dehors, que reste-il ? L'inertie et le néant. Il est donc vrai de dire que Dieu se comporte comme s'il travaillait, *se habet ad modum laborantis*, et il ne dédaigne pas de se mettre ainsi lui-même comme au service de l'homme.

En vérité, les créatures sont des formes sous lesquelles il se dérobe, des instruments par lesquels il opère. La divine main est voilée, mais elle tient tout les fils et fait mouvoir tout les ressorts. Saint Ignace énumère encore ici les êtres qui sont au ciel et sur la terre ; Dieu en est le premier moteur, et comme tout dans la création gravite autour de l'homme, on dirait le créateur lui-même en mouvement et à l'œuvre, *hominis ipsius causâ*, à cause de l'homme, pour ses besoins et même pour ses plaisirs.

Ainsi donc l'action divine, au fond de toutes les activités créées, voilà le mystère que la foi nous révèle, le fait que la seule raison nous découvre.

Saint Ignace conclut le troisième point absolument comme le deuxième. *Reflectere ad meipsum*. Pour ne pas laisser le cœur dans le vague, quel mode de reconnaissance répondrait le mieux à la nature du bienfait ? Si on pouvait donc rendre la pareille ! Eh ! bien, puisque Dieu veut bien nous servir en tout selon sa volonté et pour sa gloire, n'est-il pas convenable et juste en retour de nous servir de tout selon sa volonté et pour sa gloire, *servire in omnibus*, rapportant à son cœur tout ce que nous tenons de sa main.

L'oubli toujours volontaire et coupable du fait Divin et du devoir qui en résulte, ou l'usage renversé des créatures, tel est, on le sait, le fatal écueil du monde, Selon l'étonnante expression du prophète, le désordre

et la désolation de la terre, c'est qu'on n'a dans le cœur ni mémoire, ni intelligence. *Desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde.* (Jer. XII, 11.) L'homme, abaissé au-dessous de l'animal reconnaissant la main qui le nourrit, reçoit, sans même savoir qui lui donne, et après avoir cueilli machinalement le fruit de la terre, il reste tout penché et ne sait pas regarder au ciel. Que dis-je? Loin de rendre au bienfaiteur ce qu'il lui doit. il tourne contre lui son bienfait même, en abusant de la créature contre le créateur. Non seulement il la violente pour la prostituer au mal, mais il force Dieu lui-même à devenir comme son complice, à concourir au moins au matériel du péché. Dieu se laisse faire, pour ainsi dire, et pour un temps semble n'agir et ne travailler que contre lui-même.

Ah! plutôt, si on savait bien, et surtout si on faisait ce qui nous est enseigné ici, ce que la raison et la foi réclament! Quelle transformation dans les choses et pour nos cœurs! Le monde entier s'ordonne sous la main qui gouverne; pour tout ce qui existe, il y a une raison, et dans tout ce qui arrive il y a un intérêt. La vie de l'homme n'est plus qu'un long acte de foi, suivi d'actes continuels de résignation ou de reconnaissance : Dieu est partout la cause, et notre âme est toujours la fin. N'était-ce pas le plan primitif de la création, établi d'abord, puis renversé et enfin restauré? La contemplation *ad amorem* nous ramène au terme, dans la condition même où la considération du Fondement nous avait mis au début : servir Dieu en tout, *in omnibus servire*; c'est se servir de tout pour le divin service, c'est la destinée du monde, c'est tout l'homme, c'est Dieu seul.

4^e POINT. — Enfin un dernier trait au tableau : *esse Deum in unâquâque creaturâ secundum suam propriam essentiam*. Dans chaque créature est la divine essence. Tous les biens et tous les dons, écrit saint Ignace, descendent d'en haut, *omnia bona et dona descendunt desursùm*. Cette phrase est une copie de celle de l'apôtre saint Jacques : *omne datum optimum et omne donum perfectum desursùm est, descendens...* (Jac. I, 17.) D'où ces magnifiques, bien qu'imparfaites comparaisons, *sicut a sole descendunt radii; a fonte, aquæ*. Ainsi, du soleil émanent les rayons, et d'une source découle un ruisseau. Oui, tout ce qu'il y a de réalité dans la créature, ce qu'elle peut avoir de beau ou de bon, d'aimable enfin, ne peut être et n'est qu'une dérivation, une communication partielle et infiniment petite de la divine plénitude. Toutes les merveilles de la nature, toutes les magnificences de la grâce ne sont que des communiqués et des diminutifs; ôtez toutes les limites à la fois, c'est l'immense et l'infini, c'est Dieu : *ecce Deus!* Donc pour être conséquent, le cœur doit tout aimer en Dieu et ne l'aimer que pour Dieu.

Saint Ignace conclut encore une fois par un appel à nous-mêmes. *Terminare reflectendo in meipsum*. La conséquence ne sera-t-elle pas d'aimer Dieu en tout, *amare in omnibus?* Telle est aussi la Règle qui nous est faite : *creatorem in omnibus creaturis amando et omnes in eo*. Aimer le créateur dans toutes les créatures et toutes les créatures en lui. Tel était le sens de cette parole sublime deux fois répétée dans les Exercices à propos d'une élection à faire : l'amour de Dieu doit être unique, ou du moins tellement supérieur qu'il soit le motif et le mobile de tous les autres : *ille*

amor qui me movet descendat desursùm in amore Dei.

Voilà l'amour spirituel, seul capable de satisfaire le cœur de l'homme, seul digne de contenter le cœur de Dieu. Une fois arrivé là, on peut être encore sur la terre, mais on est déjà bien près du ciel.

On l'a vu, la contemplation *ad amorem obtinendum*, pour justifier son titre, obtient l'amour surtout en l'exerçant. Dans son cadre immense, elle l'a pris sous tous les points de vue et à tous les degrés; c'était d'abord un amour de reconnaissance. On a aimé Dieu, parce qu'il est infiniment aimant et bon pour nous; puis est venu l'amour en permanence et toujours en acte; enfin on a passé à l'amour de complaisance, et abstraction faite de nos intérêts, on a aimé Dieu parce qu'il est infiniment aimable et bon en lui-même.

A la fin de cette contemplation, on est aussi à la fin des Exercices. Je le crois bien; saint Ignace, avant de donner congé à son hôte d'un mois, vient de lui laisser de quoi remplir son cœur et de quoi occuper toute sa vie; certes, faire de l'amour pour en avoir, n'est pas l'œuvre d'un jour; on n'en fera jamais trop, comme on n'en aura jamais assez, et cette contemplation, ainsi que la charité elle-même, paraîtra toujours ancienne, en étant toujours nouvelle. *Fiat sicut in cælo et in terrâ*, et que *l'hosanna* perpétuel du temps prélude à *l'alleluia* de l'Eternité.

VI

RÈGLES

LES TROIS MANIÈRES DE PRIER

Saint Ignace a surajouté à ses Exercices les trois manières de prier, mais il les a rejetées à la fin et en dehors de ses Exercices mêmes comme des accessoires utiles dans certains cas et pour certaines personnes. D'ailleurs il ne fait mention qu'une fois, dans la dix-huitième annotation, de la seule première manière de prier. Ces trois méthodes sont offertes comme des ressources spirituelles, des initiations, des suppléments.

1^{re} MANIÈRE DE PRIER

Dans un avis préalable, saint Ignace d'abord en énumère l'objet, ensuite en explique la nature et la vertu.

L'objet est multiple. *Est circà decem præcepta et et septem peccata mortalia, tres potentias animæ et quinque sensus corporis.* Quel champ ! quelle variété ! On repasse en priant tout ce que Dieu commande et tout ce que Dieu défend, tout ce qu'il faut faire et tout ce qu'il faut éviter, toutes les parties de notre être, et les puissances de l'âme et les sens du corps. On comprend déjà combien cet exercice, qui est comme une revue, est facile pour tous ; la mémoire ici vient en aide à l'intelligence et fait presque tous les frais. Il n'y a pas à craindre de rester court, ni de devenir ennuyé ; à chaque instant arrive une matière nouvelle.

Mais on comprend aussi combien ce même exercice peut être utile à chacun ; cette inspection rapide, mais

sérieuse, se fait devant Dieu, porte sur nous-mêmes, et ne tend qu'à la pratique.

Saint Ignace ajoute que cette première manière de prier n'est pas une méthode d'oraison proprement dite, ce n'est pas une méditation, ni une contemplation; elle tient quelque chose de la prière et quelque chose de l'examen, c'est un exercice préparatoire et une industrie pour que l'âme se dispose elle-même envers Dieu et en quelque sorte dispose Dieu envers elle. *Quomodo anima se præparet et ut in Exercitiis proficiat, et ut oratio accepta sit Deo.* Dans la pensée de saint Ignace c'est donc une initiation de l'âme aux choses de Dieu. Aussi convient-elle surtout aux commençants, et il n'est presque pas de nature, si petite que soit sa portée, si étroit que puisse être son horizon, qui ne puisse parfaitement unir un peu d'examen à un peu de prière. Tel est le conseil contenu dans la dix-huitième annotation, telle était la pratique de saint François Xavier; il apprenait au peuple cette première manière de prier, il l'imposait comme pénitence dans la confession, et par elle il conduisait peu à peu les âmes à la perfection qu'elles pouvaient porter.

Il est évident que cet exercice qu'on pourrait appeler élémentaire, se rapporte comme exclusivement à la vie purgative. On apprend là à connaître ses devoirs et ses fautes, on commence à se corriger puisqu'on se met à se repentir. On s'examine et on prie alternativement, on devient donc plus humble et plus fort, et par conséquent meilleur. Enfin, pour parler avec saint Ignace, il résulte de là pour l'âme une préparation aux Exercices; en se particularisant avec ces éléments et ces préludes, elle devient capable de monter vers Dieu, et

en se purifiant dans ce creuset préalable, elle devient plus digne que Dieu s'abaisse vers elle.

Toutefois comme les âmes même les plus avancées ont besoin de temps en temps de faire un retour, au moins momentané, dans la voie purgative, rien n'empêche assurément, comme l'enseigne le Directoire, d'élever pour elles le niveau et d'agrandir la sphère.

Ici comme ailleurs, saint Ignace constant avec lui-même et fidèle à faire avec Dieu ce qu'on fait si bien avec les hommes, prescrit un prélude avant et une conclusion après cette première manière de prier.

2^e MANIÈRE DE PRIER

Dans le titre même de la deuxième manière de prier, saint Ignace la définit et l'explique, *fit contemplando significationem singularium vocum orationis*. C'est une prière mentale superposée à une prière vocale. Celle-ci sert seulement d'introduction à celle-là, on prend acte de chaque parole, et de la lettre on fait jaillir l'esprit. Cette deuxième manière de prier peut servir encore d'essai pour les uns, de réserve pour les autres. Un nageur encore novice ne se plonge pas dans les grandes eaux, il se munit d'une ceinture et côtoie le rivage, ou bien le nautonier, à l'heure de la bonace, prend ses rames puisque les voiles sont inutiles. Pour ceux qui commencent, le texte sert de point d'appui, ils s'élancent de ce terrain solide et connu et dès que l'haleine leur manque, ils reviennent prendre pied à leur point de départ. On passe ainsi peu à peu de la parole à la pensée, on apprend à se servir des

trois puissances de son âme, c'est dire qu'on apprend à méditer. D'ailleurs les âmes même les plus habituées et les plus habiles à méditer rencontrant çà et là des jours d'impuissance, la deuxième manière de prier est une ressource : on ira moins vite, mais on va cependant : avec la provision d'une parole, qui ne ferait la traversée d'un mot ?

C'est aussi un moyen précieux d'acquérir l'intelligence et le goût des textes sacrés. On fait vibrer toutes les paroles afin qu'elles rendent un son : on les rumine pour les savourer et s'en nourrir ; le fruit est caché sous l'écorce de la lettre ; ou selon l'expression du prophète on scrute les paroles de Dieu de tout son cœur, comme on exploite le filon d'or d'une mine. Ainsi faisait Marie elle-même : *conservabat omnia verba, conferens in corde suo*. (Luc II, 19).

La deuxième manière de prier est, à l'ordinaire, précédée d'un prélude et suivie d'une conclusion.

3^e MANIÈRE DE PRIER

La troisième manière de prier sera *en mesure*. Tel est à la lettre le titre de cette dernière méthode de prière. L'expression paraît bizarre, elle est métaphysique, et la métaphore est charmante. On le sait, c'est un terme fameux en musique : là la mesure règle tout, parce que tout, l'harmonie comme la mélodie, dépend de la mesure. Eh ! bien, avec la mesure aussi nous aurons dans la prière un accord constant de la pensée et de la parole, du cœur et de la voix, d'où résulte un concert digne de l'oreille de Dieu.

Certains personnages qu'on surnomme par antiphrase de beaux esprits ou des esprits forts ont cru pouvoir rire de saint Ignace, inventeur d'une façon de prier compassée, maniérée et mécanique. Mais en vérité ces gens là ont trop mauvaise grâce à rire de ce qu'ils ne comprennent pas, et s'il y a du ridicule quelque part, il n'est que de leur côté. C'est au contraire pour empêcher l'homme de devenir à son insu un peu comme une machine dans la prière, parlant sans penser, que saint Ignace a imaginé cet ingénieux système pour l'obliger à mettre une pensée au moins à chaque parole. Ce n'est pas du reste l'intention de saint Ignace de nous faire employer cette industrie dans toutes nos prières ; le procédé serait trop long dans l'habitude de la vie, il deviendrait d'ailleurs fastidieux et fatigant, enfin comme tout autre moyen trop répété, sujet aux inconvénients de la routine. Mais il serait expédient d'appliquer cette méthode à une formule de prière sur laquelle à la longue l'âme finit par se blaser, ou bien il serait encore utile de l'employer quelquefois sur une prière quelconque quand on commence à ne plus prier que machinalement. C'est le moyen d'en venir à ce que veut l'apôtre : *psallam spiritu et mente!* (I Cor. xiv, 15). On met de l'intelligence dans la psalmodie ; on sait, on pense et on sent ce qu'on dit. Ainsi par exemple un prêtre, un religieux obligé à la récitation du saint office, trouverait dans cette troisième manière de prier, quelquefois mise en usage, un préservatif contre l'abstraction, le laisser-aller, et à peu de frais deviendrait homme de prière. Quand on ne ferait en bridant l'impatience naturelle qui souvent nous précipite et nous emporte que se posséder en se modérant : certes s'il est un acte dans

la vie qui mérite qu'on y mette du poids et de la mesure, c'est bien la prière.

J'aime d'ailleurs à voir un homme si grave, Ignace, un homme si saint, inventer ces industries, user de ces pratiques, se ménager ces ressources multiples. Rien ne montre mieux la grandeur des plus petites choses, quand il est question de Dieu ; et le besoin des plus simples moyens, quand il est question de notre âme.

Voici du reste l'exposé de cette méthode. D'abord avant toute prière, saint Ignace exige toujours l'addition préalable, la pose de l'âme sous le regard de Dieu. Il y aurait une inconvenance et comme une tentation de Dieu à négliger cette sorte de précaution oratoire. Dieu sans doute est prêt à nous entendre, mais nous ne le sommes pas à lui parler.

Cela fait, la prière commence. Or la méthode ici c'est tout simplement à chaque respiration, de prier mentalement en prononçant une parole d'une oraison quelconque, *ad quem libet anhelitum orandum est mentaliter dicendo unam vocem orationis* ; ainsi le cœur est à l'unisson avec la voix, la pensée accompagne la parole, et chaque respiration exhale une prière. Trop souvent cet Exercice de la prière vocale n'est qu'une espèce de phénomène physique ; la bouche émet un souffle, la langue articule un son, mais c'est une parole morte, car l'âme n'y est pas, et la voix de l'âme est seule perceptible à l'oreille de Dieu. N'est-ce pas là le vice capital de toute prière ?

Saint Ignace s'explique aussitôt lui-même, et ouvre un champ fertile et vaste à la pensée qui prie. Ainsi donc, dit-il, on ne prononce qu'un seul mot durant une

respiration et durant ce même intervalle on fait attention surtout au sens de cette parole, ou bien encore à la personne que l'on prie, ou à la personne qui prie, ou enfin à la différence entre une si grande dignité d'une part et une si grande bassesse de l'autre. Voici de précieuses indications pour fixer l'attention et stimuler la faveur et maintenir la révérence dans toute prière vocale. On doit surtout s'attacher au sens même de la parole, *attendatur præcipuè ad significationem vocis*. C'est bien naturel. Au moins convient-il de penser à ce à ce qu'on dit; toutefois comme cette attention au sens de chaque parole peut faire défaut, la prière sera suffisamment inspirée et entretenue par une attention générale soit à la personne qui écoute, soit à la personne qui parle, et de là croîtront mille considérations pour l'esprit, mille sentiments pour le cœur, qui donneront un sens, une vie à la prière; il y aura vraiment harmonie dans l'homme, harmonie pour Dieu.

Du reste on le voit par les deux notes suivantes ajoutées à la troisième manière de prier, ce n'est ici qu'une pratique rapide et passagère, plutôt qu'un Exercice durable et soutenu : ainsi après avoir appliqué cette méthode au *Pater*, on récitera couramment à l'ordinaire l'*Ave Maria*, le *Credo*, l'*Anima Christi* et le *Salve Regina*, ou bien une autre fois on l'appliquera à l'*Ave Maria* et on dira les autres prières selon l'usage, ou enfin si on voulait donner plus de temps à cette pratique, on pourrait l'appliquer à toutes ces prières vocales.

Dans le livre des Exercices, il y a sous un négligé apparent des liaisons aussi bien du fond que de la forme, un ordre profond, tout logique et pratique; en réalité, tout y vient en son temps et tout s'y trouve à sa place, et dans cet arsenal spirituel, pour peu qu'on ait acquis la dextérité par l'étude et par l'usage, on n'a qu'à étendre la main pour saisir les pièces diverses dont on a besoin. Saint Ignace était trop sérieux pour s'amuser à faire de la symétrie pour le plaisir des yeux. Comme saint Paul, il n'a pas le temps de faire des transitions. Qu'on s'en souviennne enfin, ce livre n'est point comme un autre : un livre est fait, ce semble, pour être lu; celui-ci est fait pour être manié.

Saint Ignace, au commencement même des Exercices, avant d'entamer la première semaine, avait donné sous le nom d'Annotations, des Règles ou avis préalables à l'usage de celui qui fait la retraite et de celui qui la donne. A la fin et après la conclusion de la quatrième semaine et l'énumération des mystères, il a placé en réserve, toujours à la disposition du retraitant et du directeur, des règles complémentaires d'un autre genre : les premières étaient seulement relatives, soit à l'intelligence, soit à la tactique même des Exercices. Les secondes sont d'un caractère plus personnel et plus intime ou d'une pratique plus générale.

Il y a quatre séries : 1. Les Règles pour le discernement des Esprits, divisées elles-mêmes en deux classes.

2. Les Règles pour la distribution des aumônes.

3. Les Règles pour le traitement des scrupules.

4. Les Règles pour l'orthodoxie.

Les secondes sur les aumônes et les troisièmes sur les scrupules, à proprement parler, sont seulement à

l'adresse de quelques-uns ; mais pour tous absolument, les premières sont d'un souverain intérêt et les quatrièmes d'une immense portée.

DISCERNEMENT DES ESPRITS

(*Première Semaine*)

Le titre seul de ces règles mérite déjà une étude. *Regulæ ad sentiendum*... Telle est donc une première fin proposée et un premier effet obtenu ; c'est de sentir, *ad sentiendum*. Sans doute l'âme a toujours le sens direct, mais souvent elle n'a pas la conscience réflexe des notions diverses dont elle est le sujet. Et n'est-ce pas là qu'en sont la plupart des hommes ? Complètement ignorants ou insoucieux de ce mouvement des Esprits, d'ailleurs absents d'eux-mêmes et occupés au dehors, ils ne s'expliquent pas, mais ils ne savent et ne sentent même pas tout ce qui se passe en eux. Alors, sans même se douter de rien, au hasard on ouvre ou on ferme la porte, on laisse entrer le mal, on laisse passer le bien. Ah ! si nous étions plus jaloux de nous-mêmes ! Si nous faisons seulement pour notre assurance spirituelle ce que nous faisons pour notre sécurité temporelle !

Eh ! bien, *Regulæ ad sentiendum*. Voici des règles qui donneront l'avertance de tous les phénomènes intérieurs. Mais de plus elles nous en donneront le discernement, et *cognoscendum*. A quoi bon sentir, si on ne connaît pas ? être averti, si on n'est pas renseigné ? Pressé par une touche mystérieuse, notre cœur s'est mis en branle ; nous sentons le mouvement, mais nous ne voyons pas le moteur. Quel est-il ? C'est précisément la question. Si on parvient à constater une fois d'où vient le souffle, on saura par là même où il va. Or nous avons dans ces règles le caractère et comme la physionomie

des Esprits divers et il ne reste plus qu'à reconnaître chacun à son signalement.

Pourtant saint Ignace, dans le titre même de ses Règles, insère tout d'abord une clause restrictive, *ali-quo modo*, jusqu'à un certain point. On reconnaît là son exactitude doctrinale et sa prudente réserve. En effet qu'on n'aille pas se figurer qu'avec l'aide de ces règles, on pourra sans doute se suffire désormais à soi-même. Oh ! non, tel n'est pas l'ordre de la Providence. Toute âme allant au ciel, ira par une voie de foi et de croix, conduite, sans trop le savoir, par où elle ne voudrait point aller. Chacun aura besoin d'un autre, non seulement de la grâce de Dieu, mais de l'assistance d'un homme de Dieu et les directeurs eux-mêmes devront être dirigés.

La restriction toutefois n'infirme pas non plus l'utilité de ces règles, elle en modère l'usage. Toujours est-il que dans les cas ordinaires, et par conséquent presque toujours, pour peu qu'on soit attentif et sensé, on saura reconnaître et apprécier ce qui survient, et vraiment, suivant la recommandation de l'apôtre, éprouver les Esprits.

Du reste ces règles de discernement, *regulæ ad spiritus dignoscendos*, ne serviront pas seulement à notre gouverne personnelle, mais encore et surtout peut-être à la direction des autres. On est meilleur juge, quand on n'est pas soi-même partie ; en dehors de l'impression on a le sang-froid et le bon sens entier. Pour exercer ce grand art de la direction, pour traiter une âme avec à propos et selon le besoin du moment, la connaissance générale des principes de la spiritualité, l'étude spéciale des natures individuelles ne suffisent pas ; il faut en

outre l'observation assidue des divers Esprits qui se la disputent, et dès lors l'application continue des règles qui démêlent toutes ces alternatives. Nous avons ici un arsenal complet pour le combat spirituel ; mais encore faut-il savoir quelles armes choisir et comment les manier.

Varias motiones quæ in animâ excitantur... Tel est donc l'objet matériel de ces règles. Certes la matière ne leur fera point défaut. Que saint Ignace a dit vrai ! Quelle succession non interrompue ! et puis, quelle variété et que de contrastes ! non, point de température plus fantasque, d'élément plus mobile. *Cor meum omni mobili mobilius*. Mais ces variations intérieures valent-elles seulement la peine qu'on en tienne compte et même qu'on y prenne garde ? Et le plus expédient ne serait-il pas de les laisser venir et s'en aller ? Analyser des impressions, n'est-ce pas vouloir saisir des ombres ?

L'objection, comme on va le voir, est assez résolue par le contexte même. Non assurément, toutes ces vicissitudes du dedans ne sont pas insignifiantes et indignes d'un sérieux examen, car elles révèlent une pensée d'en haut ou d'en bas, elles proviennent d'une cause amie ou adverse, enfin elles doivent produire un effet salutaire ou pernicieux. En un mot, il s'agit d'y reconnaître le doigt de Dieu ou la queue du serpent.

Quæ in anima excitantur... En effet l'objet propre de ces règles, ce ne sont pas toutes les impressions ou agitations qui se produisent dans un âme, mais celles qui y sont produites par un agent étranger. L'âme ici n'est point la cause qui opère, mais le sujet qui reçoit ; purement passive et même malgré elle, elle subit une mystérieuse influence.

Il ne s'agit donc pas ici des opérations proprement dites de l'âme, volontaires et libres, qui sont en elle, mais faites par elle-même. Il ne s'agit même pas de ces impressions, à la fois spontanées et nécessaires, qui sont en elle et sans elle, et jaillissent du fond même de la nature. Tout cela peut et doit même survenir indépendamment même de toute intervention divine ou diabolique. Ainsi, cela se conçoit, plus une âme a des habitudes immortifiées et sensuelles, plus elle est par nature imaginative et impressionnable, plus elle sera susceptible de variations au seul contact des mille variétés de la vie. Mais ce n'est pas le cas supposé par saint Ignace. Dieu d'une part, le démon d'une autre ne sont pas engagés dans la question. Autre objet, autre règle; pour régler ses opérations, l'âme n'a qu'à les conformer aux préceptes ou aux conseils, et pour régler ses impressions, l'âme n'a qu'à ne se pas laisser régler par elles, à passer dessus ou à côté.

Motiones quæ in animâ excitantur... Mais si ces motions sont excitées dans l'âme par un agent personnel et distinct, quel est-il? Voilà ce qu'il s'agit de bien savoir. Eh bien! ce peut être Dieu ou le démon. En vérité je ne connais rien qui fasse mieux ressortir la noblesse d'une âme et la valeur du salut. Que sont donc en comparaison les intérêts de ce monde, même les affaires d'Etat? Les hommes se disputent la terre, Dieu et le démon se disputent une âme. Ah! dans ces invisibles réalités, quel spectacle grandiose et quel formidable duel dont une éternité sera le prix!

Bonas ut suscipiantur, malas ut rejiciantur. Telle est la fin dernière de ces règles. On ne s'en tient pas à la spéculation, on en vient à la pratique; on ne prétend

pas satisfaire une simple curiosité, mais sauvegarder un très grave intérêt; après avoir discerné le bien du mal, tout naturellement on opère le triage, on admet l'un et l'on rejette l'autre. Glorieuse et sainte tâche une fois dévolue à l'âme et à jamais inaliénable! Dieu la lui a faite, Dieu lui-même en respecte l'intégrité, au risque même de ses droits. Arbitre d'elle-même, entre Dieu et le démon qui la sollicitent, elle tient la clef critique, et s'ouvre ou se ferme au bien ou au mal, selon le choix souverain de sa libre volonté. Dans toutes les questions du salut, il lui est donné de dire le dernier mot, oui ou non.

Enfin saint Ignace avertit qu'il va séparer les règles relatives au discernement des Esprits, *sunt magis propriæ pro primâ hebdomadâ*. On n'a qu'à rappeler ici les Annotations huit neuf et dix où sont indiqués d'avance la place et le rôle des unes et des autres dans le cours des Exercices. La distinction fondée d'ailleurs par la différence des matières et motivée par l'inégalité des états, prévient autant qu'il est possible, dans des choses si délicates, une confusion qui ne serait pas sans inconvénients et sans danger.

Dans l'énumération de ces quatorze Règles pour la première semaine, il y a un plan sinon nettement tracé, du moins fidèlement suivi. Dans les quatre premières, on expose la tactique de bon et du mauvais esprit; dans les sept suivantes on indique la conduite de l'âme sous l'une et l'autre action; enfin dans les trois dernières on signale à grands traits le caractère du démon.

Tout d'abord, dans la première et la deuxième Règles, on raconte la conduite des deux esprits à l'égard de l'âme; dans la troisième et la quatrième, on décrit leur action respective.

L'opération divine et l'opération diabolique, sont naturellement et nécessairement en sens inverse l'une de l'autre, venant de principes opposés et tendant à des fins contraires; Dieu attire en haut, le démon tire en bas... *sursùm... deorsùm*. Cependant, elles s'accordent en un point, c'est que l'une comme l'autre s'accommodent à l'état de l'âme, et soit pour la sauver, soit pour la perdre, la prennent par où elle est prenable, et commençant par s'adapter à elle, finissent par se l'assimiler.

Pour rendre cette tactique plus sensible, saint Ignace examine successivement deux hypothèses extrêmes, celle d'un grand pécheur et celle d'un vrai et généreux pénitent. Alors les positions sont bien tranchées, l'action des Esprits ne le sera pas moins. Entre ces extrêmes, il y a des milieux; il y a bien des degrés, on y retrouvera la même action avec des nuances analogues moins accusées.

On suppose d'abord un homme qui va de péché mortel en péché mortel, *eunt a peccato mortali in peccatum mortale*, oui, avec la même aisance et la même insouciance qu'on irait d'un lieu à un autre; donc un pécheur de profession et d'habitude. On demande quelle sera à son égard l'attitude des deux Esprits.

Eh! bien, l'ennemi, *inimicus*, ah! qu'il est bien nommé! oui, l'ennemi et précisément comme tel, va simuler une amitié perfide et une fatale paix avec un homme ennemi et homicide lui-même. *Solet commu-niter*. Son procédé le plus ordinaire est aussi simple et facile que possible: il y a peu de frais pour le démon, quand l'homme les fait presque tous.

Il suffit pour l'effet du prestige d'un vain mirage. Ainsi, l'ennemi se borne à les amuser, ou à les endor-

mir; il leur propose *delicias apparentes efficiendo ut imaginentur delectationes...*

Quoi! rien de plus? C'est bien assez. Des ombres et des rêves! Par ce grossier stratagème, trop suffisant pour des gens qui ne demandent qu'à être trompés, il obtient tout ce qu'il se propose *quò magis illos conservet et adaugeat in suis vitiis*. Il les possédait déjà, il les conserve et se les assure, il les enfonce dans la fange devenue leur élément. Le pasteur mercenaire jette à son vil troupeau une immonde pâture. Quel pécheur n'en a pas fait l'expérience, et n'a pas senti une action à la fois enivrante et assoupissante? *Inimicus*. A ce signe, je reconnais l'ennemi.

Dans le même cas, que va donc faire le bon Esprit, On doit bien s'y attendre, *bonus spiritus utitur modo contrario*, précisément parce que c'est le bon Esprit, oui, bon par nature, donc toujours, et quand même nous devenons mauvais, il va prendre le contre-pied du démon. *Pungendo illos et remordendo illis conscientias*, il les harcèle par dehors et les ronge au dedans. Tout pacifique et bienveillant qu'il est, il poursuit et persécute l'âme rebelle et fugitive, l'atteint et la presse jusqu'à ce qu'elle se rende, simulant ainsi la guerre pour avoir la paix, attaquant pour défendre et blessant pour sauver. De là, le remords du péché une fois consommé, le dégoût de la passion une fois assouvie, et ce mépris fatal et mérité que le pécheur s'inflige à lui-même; de là, l'intime tristesse du désenchantement et du vide, et ce profond ennui seulement entremêlé de quelques vertiges. Enfin, si la fascination persiste, si cette léthargie résiste à toutes les secousses, tôt ou tard se déclare une guerre ouverte, l'adversité se déchaîne et frappe

autour du pécheur pour le briser lui-même. En un mot, le céleste médecin essaie tout, épuise tout et n'abandonne enfin que le malade désespéré. Celui-là, il le livre, c'est-à-dire, qu'il finit par le laisser à ses propres désirs, sans confiance du présent, sans prévoyance de l'avenir, perdant avec la plus effroyable gaieté de cœur, dans les bagatelles et misères du temps, tous les intérêts de l'Eternité. Quel pécheur n'a pas goûté l'amertume du péché? Eh! bien, à ce signe, je reconnais le bon Esprit.

2. Maintenant qu'on suppose un converti, un pénitent digne de ce nom. Saint Ignace le dépeint à merveille. *Intensè procedunt*, c'est un homme appliqué à son affaire et comme penché sur sa tâche, dont la résolution est sérieuse et la tendance énergique. Et voici le double objet qu'il se propose : d'abord se purifier de plus en plus, *in purgandis suis peccatis*, soit en expiant les péchés qu'il a commis, soit en se gardant d'en commettre encore. Ensuite se sanctifier de plus en plus, *ascendendo de bono in melius*, en montant du bien au mieux. Ainsi le pénitent demeure dans la vie purgative, mais il tend déjà à la vie illuminative.

Eh! bien, dans cette nouvelle hypothèse, quelle va devenir la manière de faire des deux Esprits? Juste inverse de ce qu'elle était tout à l'heure. *Obtinet modus contrarius ei qui in primâ regulâ*. Les conditions n'étant plus les mêmes, les méthodes sont changées.

Alors, *tunc proprium est mali spiritus*, le mauvais Esprit revient à sa vraie nature qui est la haine et que la haine seule peut quelquefois lui faire dissimuler, et il donne carrière à tous ses instincts vexatoires et mal-faisants. *Proprium est*, c'est sa tactique tout à fait propre

de mordre, serpent qu'il est, *mordere*, de donner de la tristesse, lui qui en est plein, *tristitiâ afficere*, de susciter des embarras ou des obstacles, lui qui est l'adversaire juré de tout bien, enfin d'inquiéter l'âme par de fausses raisons, mille sophismes et complications, lui père du mensonge, qui ment toutes les fois qu'il parle de son fond, *inquietam reddendo per falsas rationes*. Et que prétend-il avec tous ces manèges? Est-ce assez clair? *Ne pergat ulterius*. L'âme est entrée dans la voie, elle y avance : à tout prix, il faut des traverses qui coupent le chemin, ou embarrassent le passage, qui empêchent ou retardent le progrès. Quand même l'ennemi n'obtiendrait pas tout le résultat qu'il espère, il en obtient un autre satisfaisant pour dédommager sa haine; il n'a pu nous faire du mal, du moins il nous a donné de la peine; il n'a pu nous ravir la grâce, du moins il nous a ôté la paix. Quel homme de bonne volonté ne rencontre pas ça et là dans la vie des journées laborieuses? Quelle en est la cause secrète, mais certaine? C'est le mauvais Esprit qui passe et projette son ombre en passant, *proprium est mali spiritus*.

Dans les mêmes circonstances, le bon Esprit agit aussi à sa manière et donne vraiment du sien, *proprium est boni spiritus*. Content de l'âme, il la contente à son tour, et pour mieux l'animer, il la récompense comme d'un divin suffrage. *Dare animum et vires*, il inspire un nouveau courage et communique de nouvelles forces pour tout vouloir et tout pouvoir, *consolationes, lacrymas, inspirationes et quietem animi*; des consolations et des joies jusqu'aux larmes, des lumières dans l'esprit et la paix dans le cœur. L'âme alors soulevée par un souffle puissant, et pour un temps presque trans-

figurée, ne reconnaît plus ce qu'elle avait trop bien connu, parce qu'elle ne se sent plus elle-même, *facilia reddendo omnia et removendo omnia impedimenta*. Rien d'impossible, rien même de difficile; on ne voit plus qu'une voie aplanie, où naguère étaient des montagnes et des abîmes. Sans doute, ce n'est qu'une éclaircie passagère, et il ne faut pas conclure d'une exaltation qui n'est ni notre fait personnel, ni notre état normal, à l'ordinaire de la vie ni aux réalités de notre âme. Encore un peu, on sera retombé de ces hauteurs de Dieu dans toutes les faiblesses de l'homme. Du moins, aura-t-on appris une fois que tous ces labeurs de la vertu ne sont que relatifs, ils diminuent à mesure que le courage augmente, ils baissent à proportion que nous montons par le cœur, et définitivement nous pouvons autant que nous osons, nous pouvons tout en Dieu qui nous fortifie.

Evidemment, la fin du bon Esprit, inverse de celle du mauvais, c'est *ut in benè operando procedat ulterius*, assurer et accélérer le progrès; quel homme de bonne volonté n'a pas quelquefois entendu à l'oreille du cœur cette parole d'allégresse : c'est bien, encore plus, encore mieux? C'était le bon maître qui félicitait et encourageait le serviteur fidèle. Il aime sans doute à le voir heureux en même temps que généreux à son service; mais ce qu'il veut surtout c'est son profit, et il tient plus encore à son progrès qu'à sa jouissance, *ut procedat ulterius*.

Après cette première distinction et opposition, quant à leurs moyens et quant à leurs fins, dans deux hypothèses contraires, et spécialement dans la deuxième où les deux Esprits se produisent au naturel et s'exercent

à l'aise, saint Ignace, pour prévenir toute méprise va les spécifier par leurs caractères. Ce n'est pas une définition, mais une description complète.

3. Donc, dans la troisième Règle, il signale l'action propre du bon Esprit, et il l'appelle d'un nom ravissant, consolation spirituelle. Ainsi pour le bon Esprit, opérer et consoler, c'est une seule et même chose. Il est si bien la joie même, qu'il ne peut nous toucher, sans nous faire tressaillir; il est si bien notre béatitude, notre centre et notre fin, que nous ne pouvons sentir que nous l'aimons et qu'il nous aime, sans avoir aussitôt le ciel dans notre cœur.

Cependant qu'on n'aille pas séparer ces deux mots unis par saint Ignace *de consolatione spirituali*. Des consolations sensuelles, ou seulement sensibles, je l'avoue, le démon, au moyen de la chair et du monde, peut en faire et en donner. Mais l'esprit de l'homme ne tressaille qu'en Dieu, *exultavit spiritus meus in Deo* (Luc. I, 47.) Dans les consolations dont il s'agit, tout est spirituel, le principe qui est Dieu, le sujet qui est l'âme, l'effet qui est la vertu récompensée ou encouragée, le terme qui est le ciel dont on nous donne un avant goût. C'est un don réservé, Dieu seul en a le monopole.

On comprend assez d'ailleurs par ce simple énoncé que les consolations spirituelles sont les seules vraies, les seules qui réalisent leur nom : toutes les autres sont au-dessous et en dehors de l'homme; celles-là seulement sont à la fois supérieures et intérieures, à notre niveau et à notre mesure; Dieu les donne, le cœur les reçoit, ou plutôt il y entre lui-même et s'y plonge, car la capacité du vase ne suffit pas à l'abondance des grandes eaux.

Saint Ignace en vient à une énumération, car la consolation, tout en restant elle-même, peut revêtir des formes multiples. Et d'abord, voici sans contredit la plus substantielle et la plus complète : quand l'âme, dit saint Ignace, en vertu d'une certaine motion intérieure, se sent prise d'amour pour son créateur et Seigneur et réciproquement, car les deux choses sont essentiellement corrélatives, quand l'âme se sent aussi déprise de toutes les créatures et qu'elle ne peut plus aimer tout ce qui n'est pas Dieu qu'en Dieu lui-même, ah ! oui certes, c'est bien là un sentiment béatifique au suprême degré ; c'est le cri ou le chant de François d'Assise, durant ses nuits extatiques : *Deus meus et omnia !* Dieu m'est tout et tout le reste ne m'est rien ; la terre s'est abîmée, le ciel s'est entr'ouvert. Comme cet éclair nous dessille les yeux ! Quelle est donc l'inanité de la créature en comparaison du Créateur ! Qu'on acquière, qu'on possède et qu'on jouisse, on ne dira jamais : c'est assez ; qu'on vienne un seul instant à se vider de tout pour se remplir de Dieu seul, on dira aussitôt : c'est trop !

Item quando fundit lacrymas, le don des larmes est encore une espèce à part de consolation spirituelle, pourvu qu'elles soient saintes par leurs motifs, *de rebus directe ordinatis in Domini servitium*, et saintes aussi dans leurs effets, *moventes ad amorem Domini*, c'est-à-dire pourvu qu'elles tiennent à Dieu et servent à l'âme. Car il ne peut être question ici de mélancolie, puisqu'il y a de la consolation, donc une joie intime et comme du rire dans les larmes ; ni d'une sensiblerie féminine, car c'est bien un homme qui pleure et en lui ce n'est pas la glande lacrymale, c'est le cœur même

qui pleure. Saint François Xavier comme saint Ignace pleura beaucoup, et ses yeux faillirent s'éteindre dans les larmes; saint Pierre pleura sans fin, et ses larmes intarissables avaient creusé un sillon dans ses joues. Voici du reste le double objet le plus légitime des larmes saintes, *sive ob dolorem de peccatis, sive de passione Domini nostri*, on les verse sur ses péchés ou sur son crucifix, et, chose admirable, cette désolation est une consolation spirituelle; plus ces larmes sont amères, plus elles paraissent délicieuses, la contrition elle-même est plus heureuse mille fois que le péché, et la compassion devient une félicité.

Cependant, il faut ici de la mesure; certaines natures en particulier pourraient en avoir besoin, et l'excès des meilleures choses devient un abus. Ainsi à force de pleurer, on se dessèche, et on s'épuise. Alors qu'on s'interpelle soi-même avec cette parole significative : *Mulier, quid ploras* (Joan. xx, 13)? Et qu'on fasse diversion à une consolation plutôt sensible que spirituelle.

Enfin, saint Ignace appelle consolation tout accroissement d'espérance et d'amour, toute joie intime qui nous appelle et nous attire aux choses célestes, tout ce qui calme l'âme et la pacifie en Dieu son créateur et Seigneur.

Qu'on remarque bien cet effet et ce signe de la joie intérieure, *vocat et attrahit*. Elle ne disperse point çà et là, elle n'entraîne point en bas, c'est un appel et un attrait; elle nous détache et nous élève. On a recueilli une goutte du ciel, on veut aller boire à la source.

Voici encore une expression merveilleuse de vérité et de suavité : *pacificando animam in suo Domino*.

Etre pacifié en Dieu. Etat fortuné entre tous ! Quelle n'est pas la beauté de cette paix, que le monde ne sait pas donner et ne peut pas ravir. L'âme est sûre de son Dieu, elle le sent ; Dieu paraît aussi sûr de l'âme, il le lui fait sentir ; alors nulle crainte, toute espérance.

4. Saint Ignace passe à la désolation spirituelle, qui est le fait propre du mauvais esprit, et il nous la décrit comme un homme qui en a fait une étude, ou plutôt l'expérience. D'abord en général la désolation sera tout ce qui est contraire à la consolation telle qu'on vient de l'exposer, comme la nuit est la négation du jour.

Cependant, afin de préciser, comme on vient de donner les caractères de la consolation, on va donner aussi les grands traits de la désolation. *Obtenebrationem animi*. Après le plein midi, soudain la nuit s'est faite. L'âme est assombrie et tout est devenu sombre pour elle ; elle ne voit plus, mais elle ne se souvient même pas de ce qu'elle a si bien vu naguère ; elle ne reconnaît plus rien, mais elle ne se reconnaît pas elle-même. — *Turbationem in illâ*. Bientôt à la nuit s'ajoute, je ne sais quel effroi, un trouble involontaire, où il y a de l'incertitude, de la défiance et de la peur. — *Motionem ad res infimas ac terrenas*. Quoi encore, peut-être sans doute on se croyait quitte de ce côté. Quoi déjà ! sitôt après des attraites tout célestes, des penchants tout terrestres ! Bon gré mal gré dans cet ébranlement général il y a une impulsion du dehors vers ce qui est infime et matériel, et à cet appel répond aussitôt cette déplorable intelligence dans la place, la concupiscence native, quelquefois latente, jamais morte, toujours prête au signal, plus ardente même après une trêve. Quel revirement inattendu ! Quel retour à un passé qu'on avait

déploré, qu'on croyait aboli ! Quelle stupeur et quelle désolation pour un transfuge du péché à la grâce ! Voyez cette gradation de choses qui s'enchaînent et s'aggravent ; la tristesse commence, le trouble continue, la tentation complète. Alors la tempête est déchaînée, l'âme battue par tous les vents, *inquietudinem variarum agitationum et tentationum*. C'est comme une fluctuation intérieure, les pensées se croisent et les impressions se choquent, mais toutes convergent en un même point, *moventem ad diffidentiam*, et tournent à la défiance de Dieu et au découragement de soi-même. En vain cherchera-t-on ces vertus, naguère si splendides ; elles se sont évanouies, *sine spe, sine amore*, plus de foi, plus d'amour ! Tout à l'heure ce n'était qu'un rêve. En fin de compte l'âme reste toute paresseuse, tiède et triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur, *totam pigram, tepidam, tristem et veluti separatam*. Voilà le dernier trait ; la désolation est un petit enfer. Sentir et croire qu'on est séparé, abandonné, repoussé, de Dieu, mais c'est intolérable ; et s'il est dur de passer une heure sous cette impression, que sera-ce d'avoir à durer toujours dans cette réalité ? En soi, la désolation spirituelle n'est qu'une manifestation du démon. L'odieux tyran apparaît-il, la consternation le précède, la terreur l'accompagne, la désolation le suit.

La désolation n'est donc, comme saint Ignace le répète, que la contradictoire de la consolation, et pour le discerner, il ne faut que mettre la main sur son cœur.

Après cet exposé, saint Ignace va tracer la conduite à tenir dans l'une et l'autre alternative, et comme le temps de la désolation est sinon le plus propice, mais certainement le plus critique et quelquefois le plus

méritoire, il commence par la désolation, il y insiste et ne craint pas de lui consacrer la cinquième, la sixième, la septième, la huitième et la neuvième de ses Règles, n'en réservant que deux pour la consolation.

5. Dans la cinquième il recommande avant tout ce qu'il ne faut pas faire, c'est en effet là le plus pressé, car là est surtout le danger du moment. Parce qu'on se trouve tout changé soi-même, on voudrait aussi changer tout; on a pour cela mille prétextes spécieux, qui semblent alors des raisons meilleures les unes que les autres. Or c'est précisément là ce que le démon prétendait, et tout changement est une concession de notre part et une victoire à son compte. Donc saint Ignace vous arrête tout court sur cette pente fatale, et d'une main ferme il écrit ces lignes à votre adresse : *tempore desolationis nunquam mutatio facienda est*. Est-ce bien entendu? Jamais dans la désolation il n'y a un changement à faire, ni dans les résolutions, ni dans les habitudes de la vie. Tout ce qu'il y a à faire, c'est de persévérer, c'est de persister, c'est de s'obstiner même dans tout ce qu'on avait résolu et déterminé sous l'influence de la consolation récente. *Standum firmiter et constanter*.

Si cette prescription paraît bien absolue, en voici une raison péremptoire. Dans la consolation nous sommes sous l'influence du bon Esprit, dans la désolation au contraire, sous celle du mauvais; donc, tant que dure cette dernière crise nous sommes radicalement incapables d'une délibération quelconque. Non, c'est le cas de le dire avec saint Ignace, *non possumus*; avec le démon pour conseiller et pour directeur, nous ne pouvons pas voir clair, choisir juste et prendre parti pour le bien.

Si on savait donc et si on tenait cette Règle comme un principe de conduite, que d'illusions et que d'inconstances on s'épargnerait ! Qu'on aurait moins de peine et plus de profit ! Il en est tant qui dépensent leur vie et usent leur forces à faire et à défaire. Allées et venues, ingrat labeur d'une âme devenue le jouet du mauvais Esprit. Sans cette Règle, la vie n'est qu'une variation sans fin, un mouvement sans progrès ; après cent ans révolus, on tournerait encore dans le même cercle ; avec elle, bien qu'on soit variable par nature, on est immuable par volonté, et dès qu'on est constant, on devient progressif.

6. Dans la sixième Règle saint Ignace recommande ce qu'il faut faire dans la désolation. Cette nouvelle prescription d'une teneur toute positive ne va pas contredire la précédente purement négative, elle la suppose et y ajoute. Mais enfin dans une heure de crise, il y a nécessairement fort à faire, il y aura donc quelque chose à modifier. N'y a-t-il pas des mesures de circonstance, des précautions, des industries, en un mot des expédients et moyens d'assurance et de délivrance ? Dans la guerre, on ne se comporte pas comme dans la paix. Rien de plus juste, et saint Ignace est lui-même de cet avis. Oui, dans la désolation, nous ne devons rien changer. C'est déjà dit, et j'espère, bien compris et bien convenu, et cependant nous avons à changer quelque chose, et voici comment : le nautonier, déjà en haute mer, pour un coup de vent ne revient pas au port d'où il vient de partir, au lieu de tendre au port où il voulait arriver ; il se contente manœuvrer, tantôt il affronte, tantôt il esquivé, mais il va toujours, il avance quand même et il arrive enfin. C'est cela même.

Donc, dit saint Ignace, bien que dans la désolation nous ne devions pas changer nos résolutions, à aucun prix, sous aucun prétexte, il est bon toutefois, et même très bon, rationnel et utile, de nous changer nous-mêmes et même avec intensité et vigueur *contrà ipsam desolationem*, c'est-à-dire de nous modifier accidentellement, de nous accomoder au temps, en un mot de réagir contre la désolation et de lutter contre la tempête. Dans l'extrémité morale, restent toujours trois sources spirituelles.

D'abord *insistendo magis orationi*... oui à raison même de la circonstance, la prière est et plus difficile et plus nécessaire que jamais. Il semble qu'on prie mal ou plutôt qu'on ne prie pas et qu'on ne peut même pas prier; car on ne sent pas son propre cœur et on n'ose plus croire au cœur de Dieu, on n'a donc ni le désir qui demande, ni l'espoir qui obtient. N'importe, *insisto magis orationi*. Il ne faut pas prier moins, mais plus qu'à l'ordinaire, et cette oraison prolongée dans l'agonie est une première victoire sur nous-mêmes, prélude d'une victoire prochaine sur le démon.

Multum examinando... Pourquoi l'examen surajouté à la prière? ne serait-il pas plus expédient, pour échapper au mal qui nous obsède, de sortir de nous-mêmes, au lieu d'y rentrer, de nous distraire pour nous oublier? Quoi! mais ce serait là céder à la tentation, et non pas la vaincre. L'examen nous répugne plus encore que la prière; à cause de cela *mùltum examinando*. Non, non, ce n'est pas le cas de s'oublier; près de périr, il faut d'abord se sauver. Or c'est par l'examen qu'on empêche la désolation de nous nuire, et qu'on l'empêche même d'exister. Qu'on se surveille de près,

pour ne rien négliger ni omettre, et on évitera tout désarroi spirituel ; qu'on s'examine, et si on reconnaît que la désolation est notre fait, parce que nous l'avons provoquée ou méritée, il n'y a qu'à supprimer la cause pour supprimer l'effet.

Enfin saint Ignace entr'ouvre le champ de la pénitence, et il engage à s'y étendre un peu plus qu'à l'ordinaire, quoique toujours avec convenance, *extendendo nos magis in aliquo conveniente modo faciendi pœnitentiam*. N'est-ce pas étrange et bien rude ? N'est-on pas encore assez éprouvé ? Et faut-il ajouter la pénitence à la punition ? N'a-t-on pas plutôt besoin de se dédommager du malaise par le bien-être ? Quand l'âme est endolorie, au moins que la chair soit épargnée. Saint Ignace n'écoute pas ces réclamations de la nature. La pénitence alors est deux fois efficace, et parce qu'elle expie la faute, si faute il y a, et parce qu'elle supprime la peine : cela peut paraître une anomalie, un non sens et un contre-sens, et cependant c'est un fait qui a sa raison d'être, la pénitence du corps est la mère de la joie du cœur, elle la produit, la donne et la rend.

Après ces deux règles principes, où nous apprenons ce qu'il ne faut pas faire et ce qu'il faut faire aux heures de la désolation. Saint Ignace ajoute trois autres règles, relatives encore au même objet toutes de la plus saine spiritualité.

7. Ainsi la septième est une solide instruction sur la nature de la désolation. Allons au fond des choses, à la pure réalité, quoi qu'il en soit des apparences et des impressions : voici le vrai de la situation : Dieu nous laisse alors, par manière d'épreuve, à nos facultés naturelles, à notre pleine liberté, à notre raison et volonté

entière, pour tenir tête à l'ennemi, qui se démène, nous agite et nous tente. Mais les conditions sont inégales, la lutte impossible. Un homme seul peut-il se suffire contre le démon? Oui, assurément, continue saint Ignace du ton le plus affirmatif, *potest enim...* oui, il peut. Oh! que ce mot fait de bien! qu'il rassure et fortifie! Mais comment peut-il? Ah! l'homme n'est pas seulement tout entier, mais il n'est pas tout seul. A côté de ses facultés, il y a la grâce, *cum auxilio divino*. — Mais on ne la sent pas? — Il ne s'agit pas de la sentir, mais de l'avoir. Or elle est toujours réelle et présente, *semper manet*, bien qu'elle ne soit pas sensible, *licet non sentiat*. Il n'y a donc qu'à faire un acte de foi d'abord, puis un acte de confiance, et enfin un acte de force. La désolation n'est donc qu'une soustraction momentanée du sensible, *substraxit gratiam sensibilem*, et non de la grâce suffisante, *manente gratiâ quæ sufficiat*. Donc même alors on peut toujours, si seulement on veut encore.

8. Dans la huitième, nous avons de très-utiles industries pour le temps de la désolation, et même dans les épreuves quelconques de la vie. Saint Ignace en indique trois : la patience, l'espérance, la diligence; la première est la plus nécessaire, la deuxième la plus douce, la troisième la plus efficace.

D'abord *laboret ut persistat in patientiâ*. Saint Ignace n'en fait pas mystère. C'est une rude besogne, on serait bien tenté de se dépitier contre tout. L'impatience, loin d'être un remède, devient un nouveau mal; elle augmente la peine, parce qu'elle amoindrit notre force; au lieu de résister, elle cède. Avec elle, la désolation a vaincu. Donc fallût-il pour cela travailler et souffrir,

laboret, il faut patienter tant que dure l'épreuve, *persistat in patientiâ*, tolérer au moins ce qu'on ne peut empêcher et porter la disgrâce de bonne grâce, ou de bon cœur. Et par le fait, *contraria est vexationibus quæ ingruunt*. La patience est le vrai spécifique de l'épreuve. Dans quel sens saint Ignace prétend-il que la patience est contraire à la désolation? Non qu'elle l'empêche d'exister, mais elle empêche d'agir; elle s'oppose en se résignant, elle résiste en acceptant, elle subit en surmontant. C'est le bouclier qui reçoit tous les coups, pour les parer tous. Et pourquoi ne ferait-on pas de la patience dans les peines intérieures, comme dans les infirmités corporelles.

Ensuite *cogitet se cito esse consolandum*. Qu'il pense que bientôt il sera consolé! Bonne pensée! Espérance certaine et de plus prochaine! On en a vraiment besoin. Telle est la puissance de la pression diabolique qu'on croit très-sérieusement que tout est rompu entre Dieu et nous; que c'en est fait à tout jamais. Mon Dieu! que nous sommes lents à croire en vos promesses et prompts à oublier vos bontés! Non la consolation dernière que vous avez éprouvée ne sera pas la dernière, et la désolation présente n'est pas la dernière non plus que vous éprouverez. Votre vie passera au travers de ces alternatives de jour et de nuit, au spirituel comme au physique. Par conséquent que l'espérance vienne en aide à la patience, et précisément parce que vous êtes désolés, sachez que vous serez consolés bientôt. L'éclipse est l'annonce du soleil.

Enfin, *adhibendo diligentias*. Saint Ignace veut qu'on soit patient, mais non oisif, et il renvoie à ces trois industries prescrites dans la sixième règle. Par là sur-

tout la désolation sera abrégée et allégée, neutralisée en nous et retournée contre l'ennemi lui-même. Ainsi prise et traitée, elle servira longtemps et peut-être plus encore que la consolation. Pour franchir un obstacle, il faut courir plus vite et s'élancer plus haut.

Dans la règle neuvième, saint Ignace révèle les causes principales et plus ordinaires de la désolation.

Quelquefois c'est une trop juste représaille de Dieu. Avons-nous mis de la tiédeur, de la paresse ou de la négligence dans nos exercices spirituels? A cause de nos fautes, pour nous en avertir et nous en corriger, la consolation spirituelle s'éloigne de nous, *ob culpas nostras elongatur...* Dieu nous traite comme nous le traitons; mécontent de nous, il nous le fait sentir, et nous laisse en proie à la tristesse, ce n'est pas qu'il nous désole positivement, comme il ne nous tente pas directement; mais il permet l'un et l'autre. Que le démon s'approche, nous voilà tentés, ainsi que Dieu s'éloigne, nous voilà désolés. *Avertisti faciem tuam a me et factus sum conturbatus* (Ps. xxix. 8). Il détourne seulement sa face et c'est pour nous une consternation.

Quelquefois, c'est seulement comme l'essai d'une âme, un creuset, si l'on veut, ou une pierre de touche. Le Seigneur veut s'assurer de sa valeur et de son état, ce qu'elle vaut et ce qu'elle peut, où elle en est et jusqu'où elle peut aller, *quantum valeamus et quousque procedamus in ejus servitio absque stipendio*. Est-elle capable de servir gratuitement? Le dévouement en elle va-t-il jusqu'au désintéressement? Le retraitant est-il un enfant ou déjà un homme? L'adversité en décidera. Etre malheureux et cependant rester fidèle, tenir ferme et marcher toujours à travers l'une et l'autre fortune,

c'est dans une âme le signe et la preuve de la maturité spirituelle.

Quelquefois enfin c'est une école où nous apprenons ce que nous avons tant besoin de savoir, et ce que nous oublions toujours si vite, la science expérimentale des choses de Dieu et des choses de l'homme. *Veram notitiam quâ intimè sentiamus*, une science véridique et sensible. Qu'on sache et qu'on touche au doigt que ce n'est pas notre fait ni d'acquérir, ni de maintenir en nous la consolation, mais que c'est uniquement un don de Dieu. Saint Ignace se sert ici d'une naïve et populaire comparaison. Nous n'irons pas alors faire notre nid hors de chez nous, *ne in aliena domo nidum ponamus*, nous laissant aller à je ne sais quelle sottise complaisance, comme si nous pouvions nous attribuer quoi que ce soit dans la consolation spirituelle. Eh! bien, il ne faut rien moins qu'une pareille leçon pour nous prémunir contre une illusion aussi facile que funeste. L'action divine est si doucement unie et mêlée à notre propre action que nous pouvons nous y tromper et prendre l'une pour l'autre. Que la séparation se fasse, que Dieu reprenne donc sa part, et on verra ce qu'il reste.

La dixième et la onzième Règle traitent de la consolation. En effet il y a ici peu de chose à dire, parce qu'il y en a peu à faire. Avec bon vent, il ne faut presque pas de manœuvre, seulement en laissant la voile au vent, on tient la main au gouvernail. Dieu lui-même agit, qu'on se prête, qu'on se livre à l'action, tout en se dirigeant un peu soi-même.

En effet il y a même alors deux écueils à éviter. L'un serait une sorte de sensibilité oisive, qui se contenterait de jouir, au lieu de profiter, de s'asseoir au lieu de

marcher. Ah ! ce n'est pas là le compte de la grâce : *ut procedat ulterius*. Saint Ignace conseille donc de penser dans la consolation présente à la désolation prochaine, de la prévoir et de s'y préparer. Absolument comme on fait ses provisions l'été pour l'hiver, et dans la paix ses préparatifs pour la guerre. Ainsi on met à profit la consolation pour la désolation.

Un autre écueil plus fatal encore serait une vaine exaltation ou présomption. Aisément on se croira peut-être, comme on se sent, très bon et très fort ; on est tout prêt à parler comme saint Pierre ; oui, et sans doute aussi, à faire comme lui. Saint Ignace veut donc que dans la consolation on s'humilie et on se déprime autant que faire ce peut, *procuret humiliare se quantum potest*... Et à ce propos revenant encore une fois à la désolation, il veut au contraire qu'on sache se faire valoir le plus possible : ainsi il faut penser qu'on peut et beaucoup encore, *posse multum*, qu'on a la grâce complètement suffisante *cum gratiâ sufficit*, qu'avec elle seule on est plus fort que tous les ennemis ensemble, *ad resistendum omnibus inimicis*, qu'on n'a pour cela qu'à prendre des forces en Dieu, *sumendo vires in Deo*.

Certes avec cela on a le droit d'être brave. Combien la dernière pensée est pleine de grâce ! Ainsi nous prenons chez Dieu, comme chez nous ; son cœur est près de nous comme le nôtre, est à nous plus que le nôtre.

Comme on le voit dans cette Règle, saint Ignace constant avec lui-même, trouve encore le moyen de ménager à l'homme des occasions de victoire en toute hypothèse ; il conseille de faire le contre-poids à l'impression du moment bonne ou mauvaise ; c'est du reste le moyen de se maintenir dans l'équilibre ; il suffit que le sensible

penche trop d'un côté, pour que la volonté s'incline dans le sens contraire.

Enfin, il ajoute trois Règles qu'on pourrait appeler complémentaires parce qu'elles sont d'une perpétuelle application dans l'observation de toutes les autres. C'est une révélation d'un haut intérêt et d'une immense portée. Ayant étudié à fond le caractère du démon, il le peint au vif, afin que nous sachions et ce qu'il est et comme nous devons être.

Il y a trois grands traits dans cette physionomie satanique. Il n'y a ici rien à ajouter au texte, tant il est clair et complet, tant il s'explique par l'énoncé même. Saint Ignace met les choses sous les yeux, au moyen de trois comparaisons.

Le démon est à la fois faible et orgueilleux, lâche et vain, en un mot c'est un fanfaron et rien de plus. Ainsi serait une femmelette aux prises avec un homme, impuissante, mais furieuse, *ut femina debilis per vim, fortis per voluntatem*. Dès lors on voit ce que le démon veut d'abord, et ce que nous, nous ne devons jamais permettre.

Ainsi se conduit l'amant trompeur qui veut séduire une jeune fille ou une jeune femme, et lui défend de rien révéler à son père ou à son époux. Il faut donc découvrir à un directeur prudent les ruses de l'ennemi.

Ainsi fait un général d'armée qui attaque une place forte par le côté le plus faible. Il faut donc fortifier nos vertus plus débiles pour sauver notre âme.

RÈGLES POUR LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

(Seconde semaine)

Dans le titre, saint Ignace indique nettement la nature et l'usage de ces nouvelles Règles : en quoi elles ressemblent aux premières, et en quoi elles diffèrent. D'abord, dit-il, elles sont pour le même effet, *ad eundem effectum*; mais il ajoute aussitôt *cum majore discretionem*, elles sont au-dessus et vont plus loin, et avec elles on discerne plus et mieux.

La question se trouve donc sur un plan supérieur; désormais il s'agira moins de tentations que d'illusions. Une âme délicate et généreuse, telle qu'on la suppose ici, n'est plus guère susceptible d'être sollicitée ou ébranlée par l'attrait du mal, par la répugnance pour le bien, par l'appréhension du labeur, mais elle peut l'être encore, et plus que jamais, par l'apparence du bien.

Cependant, les nuances entre les deux Esprits contraires, vont devenir plus difficiles à saisir, parce que leurs opérations respectives sont souvent plus semblables, et parce que la matière elle-même est plus délicate. Aussi ces nouvelles Règles, conclut saint Ignace, conviennent surtout pour la seconde semaine, *conducunt magis pro secundâ hebdomadâ*, c'est-à-dire conviennent aux âmes dont l'état correspond à la seconde semaine.

La première Règle, d'un énoncé très général, est comme une entrée en matière. On y réunit, pour mieux les opposer par leurs caractères aussi bien que par

leurs titres, le bon et le mauvais Esprit, et on déclare leur façon d'agir ordinaire, normale et tellement propre à chacun, que si l'un ou l'autre s'en écarte, c'est par accident et toujours pour cause.

Mais ici, tout d'abord, une particularité se présente, c'est auprès de l'âme l'intervention de nouveaux agents. Jusqu'ici dans la voie purgative, il n'avait été question d'une influence étrangère et surnaturelle que sous cette domination générique de bon ou de mauvais Esprit. A peine est-on entré dans la voix illuminative, qu'auprès de l'âme purifiée et déjà procédant elle-même *en esprit*, surviennent les anges bons ou mauvais. Sans doute, dès qu'une âme commence à fréquenter les régions supérieures, elle y rencontre les Esprits, et un commerce s'engage avec eux : n'est-elle pas digne d'être en paix avec les uns, et en guerre avec les autres ! Ne pouvant presque plus être tentée, elle peut du moins être séduite, tel sera le rôle des mauvais anges ; mais en proportion elle sera défendue, tel est l'office des bons. On s'explique maintenant cette soudaine affluence des Esprits autour d'une âme ; une grande lutte s'est ouverte à son sujet, elle en est le centre, car elle en est l'objet et en sera le prix.

Du reste la multiplicité des agents n'amène aucune confusion dans les effets, aucun embarras pour la pratique, puisque l'action des bons Anges se combine nécessairement avec l'action de Dieu lui-même, et de leur côté les mauvais anges ne font qu'un dans la haine et pour le mal. Eh ! bien, c'est le propre de Dieu et de ses anges, *proprium est Dei et Angelorum ejus*, de donner la vraie joie et l'allégresse spirituelle, en écartant toute tristesse et trouble que l'ennemi produit. Oui, absolu-

ment comme c'est aussi le propre de la lumière d'éclairer et du feu d'échauffer. Une propriété est une émanation de la nature, *proprium est*. Ainsi Dieu donne ce qu'il est lui-même et les Anges, du moins ce qu'ils ont, quand ils donnent la vraie joie et l'allégresse spirituelle, *dare veram lætitiã et gaudium spirituale*. Certes toute joie n'est pas vraie; il en est de menteuses, il en est de tristes et qui ne font pas des heureux. La vraie joie, un Dieu seul peut la donner, car elle descend du ciel dans le cœur qu'elle inonde et rejaillit du cœur jusqu'au ciel où elle aspire. Et cette allégresse, non des sens, mais de l'esprit, Dieu seul encore en est le principe et le terme. Auparavant l'ennemi était parvenu peut-être à jeter du trouble et de la tristesse, mais *removendo omnem tristitiã et turbationem*, en un clin d'œil, la paix s'est faite au fond de l'âme et la joie est montée jusqu'à sa cime. *In conspectu ejus nubes transierunt* (Ps. xvii, 13). Le soleil a percé la nue.

D'autre part, le propre de l'ennemi, cela se conçoit par la seule raison des contraires, c'est de militer avec toutes ses armes contre cette joie du cœur et cette allégresse de l'esprit. *Proprium est militare contrà*..... On devine assez que les armes ne lui feront jamais défaut. N'a-t-il pas à son usage tout l'arsenal du mensonge, mille machines de guerre, des raisons spécieuses, *rationes apparentes*, des subtilités, *subtilitates*, enfin *assiduas fallacias*; toutes ces fraudes enfin, toujours anciennes et toujours nouvelles?

Comme on le voit, cette première Règle se rapproche beaucoup de la seconde Règle proposée pour la première semaine. En effet le vrai pénitent dont il est question

dans celle-ci, n'est-il pas déjà sur le seuil de la vie illuminative?

Toutefois, cette ouverture est trop vague encore pour suffire au besoin de la cause. Voici donc des données plus précises.

Dans la deuxième Règle, saint Ignace signale un cas réservé au premier chef, puisque c'est un fait exclusivement divin. Il est de Dieu Notre-Seigneur tout seul de donner la consolation sans cause antécédente. *Solius est Dei Domini nostri dare consolationem sine causâ*, c'est-à-dire de consoler subitement et immédiatement, de toucher l'âme elle-même par lui-même. Oui, à ce grand signe, on le reconnaît, ce ne peut être un autre que lui. *Digitus Dei est hic!* Le doigt de Dieu est là, car il a fait un coup de maître. C'est aussi, du reste, la raison qu'en donne saint Ignace, et il l'exprime en des termes qui se font comprendre et retenir; *quia proprium est Creatoris intrare, egredi*; il appartient au Créateur, en qualité de Seigneur, d'entrer dans l'âme et d'en sortir, quand et comme bon lui semble. Quoi de plus juste et de plus naturel! L'âme est à lui, donc il entre, il sort, absolument comme fait un propriétaire avec sa maison; chez elle, il est vraiment chez lui. Cette doctrine, d'ailleurs très théologique, est digne de Dieu sans doute, mais comme elle relève aussi la dignité de l'homme! Ainsi l'âme partage avec Dieu seul ses propres droits. Elle est tellement maîtresse dans son for intérieur, que nul, aucun homme, mais même aucun ange ne saurait, sans son aveu, pénétrer dans cet inviolable domaine; que dis-je! Nul ne connaît ce qui s'y passe, si elle ne le communique, ou ne le manifeste; elle admet qui lui plaît, écarte qui lui déplaît, arrête

sous le vestibule, ou introduit dans le sanctuaire. Mais le Seigneur, lui, n'a que faire qu'on lui ouvre. Et n'a-t-il pas toutes les clefs? ou plutôt, comme jadis au Cénacle, il entre, les portes fussent-elles closes, et une fois dans l'âme, à son gré, il la meut, l'ébranle et l'emporte, *facere motionem in illâ, trahendo illam totam...*

Toutefois, saint Ignace ajoute une explication, dont il a senti le besoin. En effet, comment une âme peut-elle être consolée sans cause? Mais sans cause il n'y a point d'effet; alors ou la consolation n'est pas possible, ou elle n'est pas raisonnable. Saint Ignace s'explique donc : *sans cause intérieure*, ne veut pas dire du tout sans motif ou sans objet concomitant. On exclut seulement tout objet préalable proposé aux sens ou à l'esprit, et capable de produire par lui-même la consolation présente. *Dico, sine causâ...* Reste donc le fait de Dieu seul.

Troisième Règle. — Mais le cas d'une action immédiate de Dieu est sans doute rare, et le plus souvent en effet, la consolation provient d'une cause, *cum causâ*. Or ici se présente une complication à démêler, c'est que, supposé ce point de départ, le mauvais ange peut intervenir aussi bien que le bon, et la consolation peut fort bien être le produit de l'un comme de l'autre. Alors les deux actions devenant semblables, il n'y a plus moyen de discerner les agents d'après leurs caractères qui se ressemblent, mais seulement d'après leurs fins qui se contredisent, *ad fines contrarios*. Le bon Ange se propose toujours le profit de l'âme, qu'elle croisse et monte du bien au mieux; le mauvais veut précisément l'inverse, et ses feintes douceurs ne sont qu'une amorce qui prépare,

en les dissimulant, ses projets ultérieurs, ses intentions toujours pleines de perversité et de malice, *ut trahat ad suam perversam intentionem et malitiam*. Ainsi, chaque Esprit tire l'âme à soi par des moyens analogues, mais en des sens opposés. Il ne restera donc plus pour le discernement à faire, que le signe donné par l'Évangile : *ex fructibus eorum cognoscetis eos* (Matt. vii, 20). Vous reconnaîtrez la cause par ses effets, l'arbre par ses fruits.

Dans la quatrième Règle, saint Ignace, après avoir seulement énoncé le stratagème nouveau du malin Esprit, en vient aussitôt à le raconter et à l'expliquer. Oui, c'est vrai, l'ange de ténèbres sait se transfigurer en Ange de lumière, et il le fait fort habilement et comme naturellement, parce que le mensonge est devenu sa nature, *proprium est angeli mali, qui se in Angelum lucis transfigurat*. En vérité, un masque sied à cet odieux machinateur; il a autant d'intérêt à se cacher qu'à dissimuler ses noirs projets. Eh ! bien, à la faveur de ce déguisement, voici comment il procède dans son manège hypocrite : il entre d'abord avec l'âme dévote, dit saint Ignace dans son style robuste, et bientôt il sort avec lui-même : *intrare cum animâ devotâ, et exire secum ipso*. Oui, d'abord il paraît abonder dans notre sens, mais c'est seulement pour que nous abondions nous-mêmes dans le sien; vraiment tout le premier, ce bon apôtre se prend à suggérer de bonnes et saintes pensées, en rapport avec la disposition présente de l'âme juste, *inducere cogitatus bonos et sanctos conformiter*, mais peu à peu il excède, ou dévie, et tire à ses fins, entraînant l'âme dans quelque piège perfidement préparé. *Dein paulatim procurat pervenire ad finem suum, trahendo animam*.

Ainsi donc le démon a su dérober le secret de l'apostolat et presque l'art de la grâce elle-même. Saint Paul se faisait tout à tous, et saint François Xavier entrait, disait-il, par la porte des hommes, pour les faire sortir par la sienne. Dieu lui-même ne dédaigne pas de s'accommoder à nous, pour nous approprier à lui. Le démon aussi saura s'approprier au besoin, plaider le vrai pour avoir le faux et simuler le bien pour réaliser le mal.

Mais alors comment donc démêler toutes ces manœuvres, et ces complications si subtiles qu'elles semblent défier l'analyse? Que d'illusions! Et que de dupes! Et qui ne l'a pas été? Et trop souvent les dupes finissent par être des victimes. Pourtant il faut le dire, l'homme n'est trompé par le démon que s'il veut bien l'être. Lui-même dans le fait aura mis du sien, il aura prêté les mains, avant de les donner : il a été assez éclairé par la grâce, assez averti par son sens intime lui-même, et s'il n'a pas eu la conscience du péril il a pu et dû l'avoir. Mais par obstination, ou par imprudence, il s'est fait le complice du séducteur.

Quoiqu'il en soit, où donc et par où aller dans ce dédale parmi toutes ces voies qui se croisent, et ces guides qui se contredisent?

Dans la cinquième Règle, saint Ignace nous met le fil dans la main. Nous devons beaucoup examiner toute la série de nos pensées, le commencement, le milieu et fin, l'origine, le moyen et le résultat; si tout y est bon, si tout ne tend qu'au bien, c'est le signe du bon Ange, *Signum est boni Angeli*. En effet n'a-t-on pas la meilleure des preuves, celle des faits, celle de l'Evangile? Les fruits sont-ils bons, l'arbre doit l'être aussi; au contraire,

si en repassant cette série d'un bout à l'autre, quelque chose se présente qui aboutisse au mal, ou qui détourne du devoir, ou qui seulement amoindrisse le bien qu'on s'était proposé d'abord, alors c'est le cas de l'adage si connu en morale : *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu*. Pour le mal suffit le défaut d'une seule condition, parce que pour le bien il les faut toutes. Ou encore, ajoute saint Ignace, que l'âme se sente affaiblie, inquiète et troublée, et enfin déchue de la paix et de la tranquillité qu'elle avait jusque là, ce sera un signe évident que cette pensée provient du mauvais Esprit, *clarum signum est*, de cet ennemi de notre profit et de notre salut éternel, *inimico nostri profectûs ac salutis æternæ*. En effet, le prétendu ange de lumière ne soutient pas longtemps son rôle forcé, il se trahit lui-même, et ne le reconnaît-on pas encore à ses fins, on le devine assez à ses instincts vexatoires, et aux pénibles impressions qu'il laisse en nous. Cette parole de l'Evangile fait image : le démon vient-il à entrer dans une âme, seulement à passer près d'elle; son entrée, sa seule approche y fait la nuit. *Introivit Satanas..... erat autem nox* (Joan. xiii, 27, 30). Du reste dans la question, dit le texte des Exercices, il y va quelquefois, non seulement d'une perfection plus ou moins grande, mais encore du salut lui-même. L'illusion peut être fatale comme la tentation. Une fois dévoyé, on peut s'égarer; une fois égaré ne peut-on pas se perdre?

Dans la sixième Règle, on donne un bon conseil dicté par le bon sens : c'est de profiter d'une expérience une fois faite, et de s'instruire pour l'avenir aux dépens du passé. A-t-on été le jouet d'une illusion, et qui donc

ne l'a pas été quelquefois? Dès qu'on vient à reconnaître l'ennemi à sa queue de serpent, *quando inimicus fuerit deprehensus ex caudâ suâ serpentinâ*, c'est-à-dire à la fin mauvaise et funeste où il nous amène, il est expédient que l'âme un instant abusée passe en revue toute la série de ces bonnes pensées qui lui ont été suggérées, depuis le commencement jusqu'à la fin, pour bien saisir le point de la déviation; car le démon s'est servi de ce moyen pour la faire sensiblement descendre de la suavité et de la joie spirituelle dont elle jouissait, et pour réaliser en elle et contre elle son intention dépravée. Apparemment c'est assez d'une école; qu'on prenne note et qu'on garde le souvenir de l'expérience, et on sauvera l'avenir. *Experientiâ cognitâ et notatâ, caveat sibi in posterum.*

Dans la septième Règle, saint Ignace indique pour le discernement des divers Esprits certains symptômes intérieurs qui supposent une âme vraiment spirituelle et douée d'un diagnostic bien délicat. Chaque Esprit bon ou mauvais s'adapte à l'âme qu'il veut entreprendre et se modifie lui-même d'après elle. N'est-ce pas du reste une observation déjà faite dans les deux premières semaines? Et n'est-il pas naturel que l'Esprit exprime sa sympathie pour une âme qui lui est analogue, ou qu'il signale sa présence à une âme qui lui est étrangère?

Ainsi quand une âme procède du bien au mieux, le bon ange la touche délicatement et doucement, comme une goutte d'eau qui pénètre dans une éponge; le mauvais au contraire la heurte brusquement et bruyamment, avec je ne sais quoi d'impatient et d'inquiet, comme la goutte d'eau qui tombe sur une pierre. Ce

serait l'inverse si l'âme allait en sens opposé, du bien au mal.

Or la raison unique de cette différence de procédés, c'est la similitude ou la dissemblance de l'âme par rapport à l'Esprit qui la sollicite. Dans le second cas, il arrive avec bruit pour avertir de son approche; dans le premier il entre tout simplement comme un habitué de la maison.

Enfin la huitième Règle est comme un amendement à ajouter à la seconde. Sans doute, a-t-il été dit, quand la consolation survient sans cause antérieure aucune, elle n'est pas sujette à caution, puis qu'elle provient de Dieu seul. Cependant même alors la sécurité ne sera pas de longue durée. Ainsi, une âme qui aurait été gratifiée de cette action divine, doit discerner avec grand soin le temps propre de la consolation elle-même d'avec celui qui la suit. En effet durant ce second temps, l'âme ardente encore et toujours sous l'impression de la faveur divine dont elle savoure les restes, se met à discourir d'elle-même, d'après ses inclinations et ses habitudes, et en vient à tirer des conséquences, selon ses inspirations personnelles, ou bien sous l'influence du bon ou du mauvais Esprit. Or ces conclusions ne venant plus immédiatement de Dieu, ont besoin d'être contrôlées avant d'être accueillies.

RÈGLES POUR LES AUMÔNES A DISTRIBUER

Le seul titre de ces Règles indique assez leur raison d'être. Il y a là un mot qui compte et qui pèse dans la balance du sanctuaire. *In ministeria*. Il s'agit ni plus ni moins d'un ministère, pour lequel nous sommes délégués et sur lequel nous serons jugés. Même un propriétaire n'est encore qu'un dépositaire ou un administrateur, et le souverain Seigneur et Maître lui dira un jour, au terme de sa gestion : *redde rationem*.

Quel est le caractère de ces Règles? En vérité, il est tout surnaturel et évangélique. Il n'y a rien ici de la chair, ni du sang; rien du sens humain, ni de l'esprit de ce monde. Toutes ces Règles, depuis la première jusqu'à la dernière, procèdent de l'abnégation et tendent à la perfection.

Quel sera l'usage de ces Règles? Mais cela dépend de circonstances individuelles, variables comme les individus : il sera actuel pour les uns, éventuel pour les autres, mais en toute hypothèse, il est bon de les savoir, n'eût-on pas à s'en servir. Encore une fois, ici comme ailleurs, certaines prescriptions spéciales pourront être étendues et généralisées.

Il y a sept Règles ainsi réparties : saint Ignace propose deux cas successivement; au premier, à consacrer les cinq premières Règles; au deuxième, seulement la sixième. Enfin dans la septième il montre l'idéal commun à tous.

Voici le premier cas. Il s'agirait de donner à des personnes aimées, *si facio distributionem personis quas amo*. Sans doute c'est naturel, mais précisément

n'est-ce point trop naturel? Sans doute la justice le permet, la charité bien ordonnée le conseille peut-être. Mais enfin la circonstance est délicate : est-ce la grâce, est-ce la nature qui ouvre le cœur et la main? Si on vise au mieux, au parfait, on devra avant tout éclaircir ce doute, et pour rectifier l'opération, on commencera par purifier l'intention.

Saint Ignace propose pour cela quatre Règles, qui ne sont que la répétition fidèle des quatre Règles du second mode pour une Election du troisième temps; quant à la cinquième Règle, c'est l'équivalent de la seizième annotation ou de la note si fameuse placée à la fin de l'exercice des trois classes.

On voit ici l'usage que saint Ignace faisait et conseillait de faire de ces Règles une fois données pour le choix d'un état de vie, dans tous les partis à prendre pour la gouverne de notre âme; c'est grâce à elles qu'on s'épargne les coups de tête sous l'impression du moment, ou sous la pression de la nature, les fausses manœuvres et les mauvaises opérations, qu'on se conserve dans la prudence à la fois naturelle et surnaturelle.

Saint Ignace, qui du reste ne tient pas à innover, annonce donc, dès le début, qu'il va répéter mot à mot les quatre règles d'Election... *de quibus dictum est...*

La première simplifie l'affection : Dieu seul en sera le principe, le mobile et le terme.

La deuxième désintéresse le jugement. Une seconde fois la version littérale s'éloigne de la vulgate, laquelle jadis disait trop et maintenant ne dit plus assez.

La troisième fait appel à la mort.

La quatrième enfin porte la question au tribunal de Dieu même.

Mais s'il advient que ces quatre Règles n'aient pas encore eu leur plein effet, qu'on se trouve toujours incliné par le sens naturel, *quando quis sentit se inclinatum*, reste alors la cinquième Règle qui ne peut jamais manquer son coup, c'est à la lettre la note des trois classes. Dans ce cas, on devra s'arrêter tout court et ne rien faire, jusqu'à ce qu'on se soit mis soi-même à la raison. *Se detineat... neque det... donec...*

Voici le deuxième cas particulier. Il s'agit maintenant de ce que saint Ignace appelle les biens de Notre-Seigneur, *bonis Dei Domini nostri*, destinés par conséquent à être distribués *ad ea distribuenda*; ce sont les bénéfices ou biens Ecclésiastiques. La question sera de savoir la part qu'on peut se réserver à soi-même sur ces biens qu'on possède pour les donner aux autres. *Quantitate quam debet applicare sibi ipsi ex iis quæ habet ut det aliis*. Saint Ignace a posé ici un principe aussi modéré qu'il est assuré : il ne blâme en aucune manière l'acceptation, ni la possession, *nulla sit culpa in assumendis* pourvu toutefois qu'il y ait une vocation préalable de Dieu Notre-Seigneur, *quando quis vocatus est*. Seulement pour la quotité à prélever pour son usage, c'est le cas de faire une Election en bonne forme.

Enfin saint Ignace pour conclure, propose à tous ceux qui sont désireux de la perfection un idéal qui est en effet commun pour tous. C'est la septième Règle conçue en style énergique et terminée par un trait sublime. Il débute par cette formule qui lui est si familière. En fait de pauvreté, comme en fait de pénitence, le plus est toujours le mieux ; plus on se réduit et on se diminue soi-même, *quanto magis se restrinxerit et diminuerit*, plus l'élection est saine et sûre, *melius est. et securius*.

Et la raison suprême, c'est qu'en allant dans le sens de l'absolu en pauvreté, on s'approche de plus en plus de celui qui est notre Pontife Suprême, notre exemplaire et notre règle, *quanto propius accesserit ad Summum Pontificem nostrum, exemplar et regulam nostram qui est Christus Dominus noster*. La meilleure place est auprès de Jésus, mais lui s'est avancé jusqu'à l'excès; qui avance, s'approche. *O ad Jesum pervenire! — Transeamus usque Bethleem* (Luc II, 15).

RÈGLES SUR LES SCRUPULES

Saint Ignace a donné des Règles sur les scrupules sous ce titre digne d'un commentaire : les remarques suivantes servent à sentir et à reconnaître les scrupules et les persuasions de l'ennemi. Assurément cette phrase est modeste ; saint Ignace, à la différence des écrivains emphatiques, annonce peu et donne beaucoup. Il propose ici quelques notes utiles sur l'objet. *Juvant notæ sequentes*. Or à quoi serviront-elles ? A sentir et à reconnaître les scrupules, *ad sentiendos et dignoscendos scrupulos*. Qu'on pèse bien cette parole. On s'attendait peut-être que saint Ignace donnerait les moyens de ne pas sentir les scrupules, c'est tout le contraire ; il veut les faire sentir à ceux qui les ont en effet sans en avoir la conscience, c'est que dans les choses spirituelles, il faut avant tout que le malade reconnaisse son mal pour consentir au remède et recouvrer la santé. On ne peut pas guérir une âme, comme on guérit un corps : on ne peut atteindre l'âme que par elle-même, elle doit accepter le remède et l'appliquer à son mal. Le médecin spirituel ne peut que montrer la maladie et présenter le remède, faire sentir et reconnaître les scrupules, c'est au malade d'obéir et de les mépriser.

Du reste saint Ignace ajoute une parole bien déterminante, *scrupulos et suasiones inimici*. Aux scrupules s'adjoignent des manœuvres de l'ennemi. On a beau être persuadé, on ne l'est que par l'ennemi. *Suasiones inimici*. Il se mêle toujours dans ces complications. Ce mot répond aussi au grief perpétuel des scrupuleux : leur imagination d'ailleurs impressionnable est si

vivement saisie qu'ils ont peine à croire ce qu'on leur dit, à faire ce qu'on leur commande à l'encontre de ce qu'ils sentent; et pourtant ce n'est qu'une fascination au fond de laquelle il y a une manœuvre de l'ennemi, *suasiones inimici*. Qui ne voudrait sortir d'un état pénible à la fois et dangereux?

Saint Ignace commence par préciser la question avant de la résoudre. Il va distinguer d'abord le scrupule d'avec ce qui ne l'est pas. Esprit éminemment exact, il n'aime pas la confusion dans les idées qui amène aussi la confusion dans les manœuvres.

C'est l'objet des deux premières Règles : on appelle vulgairement scrupule ce qui provient de notre propre jugement et de notre liberté, ainsi quand je juge librement qu'il y a péché là où il n'y en a pas. *Appellant vulgò scrupulum*. Dans le fait, c'est bien ainsi qu'on pense et qu'on parle communément; eh! bien, c'est une méprise; ce n'est pas là le vrai scrupule, mais proprement un jugement erroné, une conscience abusée, *hoc est propriè judicium erroneum, non verus scrupulus*.

Il n'y a point ici d'instigation étrangère, c'est un fait tout personnel qui procède de notre fond, ou de l'ignorance, ou d'un travers.

Mais si après avoir pensé, dit, ou fait quelque chose, survient d'ailleurs la crainte d'avoir péché, tandis que d'un autre côté on croit bien n'avoir pas péché; et que de là résulte le trouble et la perplexité, puisqu'on doute d'une part, et on ne doute pas de l'autre, alors c'est proprement le scrupule, et une tentation suscitée par l'ennemi. *Istud est propriè scrupulus, et tentatio quam inimicus ingerit*.

Ainsi dans le vrai scrupule il y a toujours au fond une action du démon, *suasiones, tentatio* : elle le précède et l'accompagne, puisqu'elle le produit, tandis que pour la fausse conscience qui découle de notre liberté et de notre jugement, l'influence du démon est plutôt postérieure. Il profite, comme il sait le faire, d'une conjoncture qui lui est favorable.

Il suit de là qu'il ne dépend pas tout à fait de l'âme de n'avoir pas de vrai scrupule, puisque c'est une tentation suggérée par l'ennemi, comme il ne dépend pas de nous de n'être pas tentés. Mais au contraire il dépend de nous de n'avoir pas ces faux scrupules, qui ne sont que des jugements erronés, puisqu'il dépend toujours de nous de rectifier nos travers soit en nous instruisant, soit en nous soumettant.

Dans le faux scrupule il y a un jugement; dans le vrai scrupule, il n'y en a pas, il y a ballottage.

Le scrupule, on le voit, peut s'attacher aux pensées, aux paroles, ou aux actions, *postquam cogitavi, vel dixi, vel feci*. Ainsi il se prend à tout : mais on peut être scrupuleux sur tous les points, ou sur un point déterminé.

Saint Ignace après avoir discerné ces deux genres de scrupules, les qualifie l'un après l'autre; et c'est l'objet de la troisième Règle.

Le premier est absolument réprouvé et dans les termes les plus énergiques, *est valdè abhorrendus*, et il en donne la raison, *quia totus est error*, parce qu'il est tout erreur et mensonge, et dès lors il ne peut servir à rien, il ne peut que nuire à tout : il commence par un travers, pour finir par un désordre et par le délire; il aboutit au ridicule, quelquefois à la folie, et il ren-

contre le péché formel là même ou n'était pas le péché matériel.

Quant au second, où nous ne sommes pour rien en cause, où nous sommes passifs bien plus qu'actifs, c'est différent : pendant quelque temps, dit saint Ignace, *per aliquod spatium temporis*, il sert beaucoup à l'âme qui se livre aux Exercices spirituels, *non parum prodest*; bien plus il la purifie singulièrement, en la séparant totalement de toute apparence de péché, et il cite à ce propos l'autorité de saint Grégoire. *Imò magnoperè purgat, separando valdè ab omni specie peccati.*

Toute cette doctrine de saint Ignace est d'une haute sagesse; mais tous les mots ici valent la peine d'être pesés. Il ne dit pas que ce scrupule soit bon et utile pendant longtemps, mais au contraire pendant peu de temps : il ne dépend pas de nous de ne point y entrer, mais de ne point y rester, et quand on s'y trouve, bien qu'on y profite, il faut tout faire pour en sortir. Il faut sans doute patienter, tant qu'il dure, mais il faut aussi s'industrier pour qu'il s'abrège. Sans cela même le second scrupule deviendrait funeste et on tomberait dans le piège du démon, *scrupulus et tentatio*... On serait embarrassé au point de ne plus avancer et de reculer peut être.

On conçoit pourtant l'utilité pour l'âme de ce creuset transitoire surtout au début de la carrière spirituelle, comme le suppose saint Ignace. C'est une phase laborieuse sans doute, mais salutaire; c'est un excès, mais un saint excès; il fatigue, mais ne compromet pas; il diminue la paix pour un temps, mais il confirme la grâce pour toujours; il sépare beaucoup *separando*

valdè ab omni specie, de l'apparence même du péché, combien plus du péché lui-même, et par contre il attache beaucoup à Dieu. Cette crainte excessive est de la part de l'âme le témoignage d'un sincère amour, d'un vrai désir, d'une fidélité sérieuse, et elle devient le moyen de l'humilité d'esprit et de la pureté du cœur. Aussi voyons-nous presque tous les saints passer d'abord par cette épreuve, presque nécessaire.

Après avoir ainsi posé la question, saint Ignace nous apprend quelle est à l'égard du scrupule la manœuvre du démon. L'ennemi a bien soin d'observer, dit-il, *inimicus valdè observat*, de quelle côté l'âme penche, par sa nature, si elle est timorée ou relâchée. Dans le premier cas, il s'efforce de la rendre plus délicate encore jusqu'à l'extrémité, *ad extremum usque*, afin de la troubler plus facilement et de la réduire aux abois; dans le second au contraire il tâche de l'élargir encore plus afin de la précipiter de mal en pis, de l'imperfection dans le péché véniel, et de celui-ci dans le péché mortel.

C'est bien la tactique indiquée déjà dans la dernière Règle du discernement des Esprits. On reconnaît bien là l'astuce du démon. Il prend où il y a prise, attaque du côté faible, pousse à l'extrême dans le sens de la propension naturelle qu'il exagère.

Ainsi d'après la connaissance qu'on a d'une âme, on peut assez deviner quelle sera auprès d'elle l'action du démon; comme aussi d'après la nature de cette influence, on peut bien conjecturer quelle est la disposition du cœur.

Saint Ignace enseigne alors quelle doit être la conduite de l'âme. Une âme qui désire avancer, dit-il, doit

toujours prendre le contre-pied de l'ennemi. *Semper debet...* Voilà une règle d'or. On en comprend assez la raison. On ira toujours dans la direction du ciel quand on sera en opposition avec l'enfer. Il faut donc qu'une âme poussée au relâchement, se fasse plus timorée, et qu'une autre trop délicate s'ouvre et s'élargisse, afin dans tous les cas de s'établir solidement dans le milieu où se trouve la tranquille sécurité.

Ce conseil de la prudence devra s'appliquer dans une infinité de circonstances. Il n'est point d'âme qui ne soit sur quelque point sollicitée par l'impulsion étrangère conspirant avec l'inclination naturelle. Eh ! bien, si elle veut avancer, il faut toujours qu'elle tende dans le sens contraire.

Saint Ignace ajoute une sixième Règle qui est d'une consolation infinie et un excellent conseil pour les âmes auxquelles il l'adresse. Il suppose une bonne âme, c'est son expression, *anima bona*, qui veut dire ou faire quelque chose de conforme d'ailleurs à l'esprit de l'Eglise et à l'usage de nos pères dans la foi et qui soit pour la gloire de Dieu Notre-Seigneur. Par conséquent il n'y a rien que de bon dans l'objet et dans le sujet. Mais il survient je ne sais quelle pensée ou tentation du dehors, *venit cogitatio aliqua vel tentatio extrinsecus*, de ne point parler ou de ne point agir, et cela pour des raisons apparentes, comme la peur de la vaine gloire. Dans le fait, qui n'a pas été fatigué, traversé par ces appréhensions ? C'est là une espèce de scrupule, et si on se laissait prendre à ce piège, on serait paralysé ; on n'oserait ni dire, ni faire le bien à cause d'un épouvantail.

Saint Ignace pour en avoir raison veut qu'on s'élève

en esprit vers Dieu notre créateur et Seigneur, et si l'on reconnaît que la chose en question est pour le service de Dieu, ou au moins n'est pas contre, il faut aller diamétralement contre la tentation. *debet facere per diametrum contrà*, et l'exemple de saint Bernard vient confirmer ce conseil.

VII

OPUSCULES

COMPTE DE CONSCIENCE

L'instruction relative au compte de conscience fut rédigée par le P. Aquaviva, sur l'ordre de la quatrième Congrégation générale, décret quarantième. Cette pièce, vrai modèle du genre, contient deux parties, une préface et un paradigme, c'est précisément ce qu'il fallait pour accréditer l'antique loi de la Compagnie et pour en organiser la sérieuse observance.

Or, de ce préambule j'extrais trois considérations sur le compte de conscience, quant au droit, quant au mode et quant au résultat.

1^o Qu'on remarque d'abord l'emphase de ce début : *Intelligent singuli quanti momenti Pater noster sanctæ memoriæ Ignatius id duxerit ad maiorem Divinæ Bonitatis gloriam*. Le fondateur lui-même est donc ici le législateur; saint Ignace notre Père, de si sainte et si douce mémoire, se drape dans toute l'autorité de son titre, de son génie et de l'Esprit même de Dieu. *Pater noster sanctæ memoriæ Ignatius*. Mais quoi ! la divine Majesté partout ailleurs mise en avant, est cette fois mise de côté : *ad maiorem Divinæ Bonitatis gloriam* ! Ah ! c'est que le compte de conscience, ce grand acte tout filial, nous pose exclusivement sur le terrain de la Divine Bonté. N'est-ce point un vieil adage en spiritualité : Qui rend compte à son supérieur, n'en a plus à

rendre à Dieu ! Il n'a plus de juge, mais seulement un Père, sur la terre et dans le ciel... *Pater, sicut in cœlo et in terra.*

Écoutons plutôt le législateur lui-même ; sa parole est si bien l'écho de sa pensée. J'ose dire que nulle autre loi dans l'institut n'est revêtue d'une pareille solennité. Le texte d'ordinaire laconique, est devenu abondant une fois ; comme si à propos du compte de conscience, le sobre auteur craignait de n'en pas dire assez.

Ainsi la loi, avant d'être promulguée, est précédée de ses considérants qui la motivent, comme après, elle est suivie de son dispositif qui l'applique, et le tout est énoncé dans les termes les plus graves de la langue religieuse.

La question s'engage par ce majestueux exorde, qui est d'avance le sacre de tout le discours : *Re in Domino consideratâ, visum est nobis in Divinæ Majestatis conspectu.* Saint Ignace, avant de parler, a donc sérieusement pensé et instamment prié, et ce n'est qu'après ce préalable, qu'il notifie ce que sa raison lui suggère, ce que la grâce lui inspire. Mais vraiment, pour qu'il mentionne ici ce préliminaire, lui, coutumier d'ailleurs de la délibération, aussi bien que de l'exécution, il faut que le décret en cause ait été contrôlé presque outre mesure dans une élection en règle et ainsi pesé deux fois dans la balance de l'homme et dans la balance de Dieu : *re in Domino consideratâ.* Suit aussitôt cette magnifique locution, *visum est nobis in Divinæ Majestatis conspectu*, qui rappelle la fameuse formule du concile apostolique de Jérusalem : *Visum est Spiritui sancto et nobis* (Act. xv, 28). La prudence humaine est

complétée par la divine sagesse : c'est un décret et c'est un oracle.

Or, qu'est-il résulté de si grands préparatifs? Saint Ignace, maintenant sûr de son fait, émet comme un principe cette proposition générale : *mirum in modum conferre ut superioribus subditi omnino perspecti sint*. Quel langage hyperbolique dans un homme si mesuré! D'une part, pouvait-on plus exalter l'utilité du compte de conscience? Elle va jusqu'au prodige. *Mirum in modum conferre*. De l'autre, pouvait-on mieux exprimer l'intégrité du compte de conscience? *Superioribus subditi omnino perspecti sint*. Telle est l'énergie native du mot : que les inférieurs soient comme diaphanes. *Omnino perspecti sint*, et que l'œil du supérieur les pénètre de part en part. En effet, ajoute saint Ignace, de cette connaissance une fois acquise découlent deux bénéfices inappréciables, l'un pour la direction extérieure, *quò meliùs regi et gubernari*, l'autre pour la direction intérieure des sujets, et par *eos in viam Domini dirigi possint*. Alors en même temps que tous seront mieux gouvernés *meliùs gubernari*, chacun sera mieux dirigé dans la voie du Seigneur *in viam Domini dirigi possint*, voie de paix qui aboutit au salut.

La Compagnie, dans son humble sphère du moins, à l'instar du gouvernement divin, aura donc pour tous et pour chacun, avec une Providence commune, une grâce individuelle.

Or, ces deux effets immédiats du compte de conscience deviennent précisément, dans l'estime de saint Ignace, les deux principaux motifs de l'obligation qu'il va nous en faire. Il les reprend donc en sous-œuvre l'un après l'autre, les explique en les développant et par deux

voies différentes, arrive à une seule et même conclusion. Oui, la loi en projet encore, sera dans l'intérêt particulier, aussi bien que dans l'intérêt général; la direction spirituelle des âmes deviendra plus suave et plus forte; et la direction administrative des sujets sera mieux appropriée à leur force ou à leur faiblesse et à la fois mieux adaptée aux variétés des offices, aux spécialités du ministère; en un mot à toutes les exigences du divin service. Qu'on remarque donc ici comme le langage de saint Ignace, toujours si viril, prend soudain un accent plus que paternel. *Tanquàm si nutrix foveat...* (I The. II, 7). Il n'est question pour les supérieurs que de diligence, d'amour et de sollicitude, *majori cum diligentia, amore et sollicitudine*. C'est à la faveur du compte de conscience, qu'ils pourront et devront aider leurs fils qui sont leurs frères, *juvare eos*, et les conserver en les protégeant contre les mille et une éventualités de la vie spirituelle : *à variis malis et periculis quæ in progressu possunt accedere, conservare.....* Quelle condescendance encore, dans cette recommandation tout évangélique, qui ressort du compte de conscience, comme un effet de sa cause ! Non-seulement on ne chargera point un sujet au-dessus de ses forces, en fait de périls et de labeurs, *ne supra mensuram virium suarum in laboribus, vel periculis constituat*, mais à chacun on ne demandera que ce qu'il peut porter suavement dans le Seigneur, *nec suprâ quàm in Domino ferre suaviter possint*. Ainsi, sauf les exceptions héroïques, faut-il prendre les hommes tels qu'ils sont quant à la nature et quant à la vertu ; ainsi en agissait, et en agit encore avec les siens le Seigneur Jésus, la mansuétude même.

Un supérieur qui connaît son monde saura mesurer les œuvres aux ouvriers et réciproquement, aux labeurs il appellera les robustes, aux périls les braves, aux grands sacrifices les grands dévouements. Avant d'envoyer Xavier seul contre tout un monde, Ignace avait lu sa conscience et son cœur; il savait ce géant de l'apostolat plus grand que tout ce qu'il aurait jamais à faire ou à souffrir et d'avance, il entendait dans le lointain ce formidable défi qui fera trembler l'enfer : *ampliùs, ampliùs!*

Certes, après tous ces considérants, saint Ignace peut promulguer sa grande loi. En voici la teneur officielle : *Ideo quicumque hanc societatem in Domino sequi volet et in eâdem ad majorem Dei gloriam manere, debent conscientiam suam manifestare...* On ne pouvait en vérité s'énoncer en termes et plus clairs et plus graves. Voilà bien une loi absolue... Qu'on remarque ces deux clauses tombées de la plume de saint Ignace : il dit ce qu'il pense, et il sait ce qu'il dit. Quiconque veut entrer dans la Compagnie, *Quicumque hanc societatem sequi volet* et quiconque veut y rester, et *in eâdem manere*, dans l'un et l'autre cas, donc et pour les candidats et pour les profès eux-mêmes, la condition indispensable, c'est le compte de conscience *debent conscientiam manifestare*.

Aussi la Compagnie, légitime interprète de la pensée intime de son fondateur, a-t-elle décrété dans le canon dix-septième de la V^e Congrégation générale, que le compte de conscience était un des points substantiels de l'Institut : *Reddendum esse superiori conscientie rationem*. Sans lui, la Compagnie n'est plus qu'une chimère, et d'un jésuite il ne reste qu'un vain nom : *nomen sine re*.

Enfin le décret à peine porté, l'esprit et le cœur se reposent sur cette conclusion pleine de paix et d'espérance, *sic igitur progredientes in gratiæ et spiritûs incremento*. Oui, à l'aide du compte de conscience, on va ou plutôt on avance, car on croît en grâce et en esprit, et ainsi *pleno cum desiderio ingrediendi et perseverandi, quamdiû vixerint, in hac Societate*; on a un plein désir, c'est-à-dire un désir efficace d'entrer et de persévérer à perpétuité dans la Compagnie. Qui ne le comprend maintenant? Saint Ignace l'a ainsi entendu, et Dieu lui donnera toujours raison. Le compte de conscience est une question de vocation.

Pour achever son œuvre, le législateur n'avait plus qu'à régler tout le dispositif de sa loi. Or, saint Ignace savait descendre des généralités du droit dans les détails de l'observance, *id, quo sequitur modo*. Il le fait avec la dernière précision : d'abord il énumère son personnel, distribué en classes diverses et composant le corps de la Compagnie, et tous, sans une seule exception, depuis les candidats, jusqu'aux Profès, il les circonscrit, dans le cercle de la commune loi; il détermine ensuite pour chaque catégorie la fréquence, ou la périodicité de l'acte prescrit à tous.

On doit comprendre que le compte de conscience n'est point pour le profit du supérieur, mais dans l'intérêt de l'inférieur : il est un devoir pour le premier et un droit pour le second.

FORMULE DES VŒUX

Dans la formule des vœux, il y a trois parties bien distinctes, un commencement, un milieu et une fin, un appareil, un sacrifice, une supplique.

1. L'appareil est complet. Il consiste dans l'énumération des personnes présentes, les unes pour contracter, les autres pour assister. Rien ne va manquer, ni pour la validité, ni pour la solennité de l'acte qui se prépare : d'un côté il y a un homme, et de l'autre Dieu, et tout le ciel autour de lui ; l'homme se consacre, Dieu l'accepte, tout le ciel souscrit.

Dieu d'abord apparaît : *Omnipotens Sempiterna*.

Deus, le voilà en personne. Dieu est son nom ; la toute puissance et l'éternité sont ses attributs. Ah ! au moment de se consacrer à Dieu, qu'on aime à mettre en avant ces deux grands titres ! Il est tout puissant, donc si une fois il me possède, rien ne pourra m'arracher de sa main, il est éternel, donc si une fois aussi je le tiens, rien ne pourra le ravir à mon cœur.

Mais aussitôt après, en face de Dieu qui écoute, et qui accepte, voici la personne qui va promettre et donner. *Ego N...* quel abîme entre les deux termes : quelle chute du premier au second, ah ! comment rapprocher des contraires, la lumière et les ténèbres, l'être et le néant ? Toutefois voici ce qui va combler l'abîme, effacer les distances, Dieu tout à l'heure avait son cortège, il paraissait revêtu de la toute puissance, couronné de l'éternité ; *Omnipotens Sempiterna Deus, Ego N*. Eh ! bien, moi aussi j'ai le mien, je me présente couvert d'humilité, soutenu par la confiance, poussé par l'amour.

Et d'abord voici l'humilité, c'est mon point de départ, *licet undecumque divino tuo conspectu indignissimus*. Il faut en convenir, cette humilité n'est pas bien difficile; n'est-elle pas plutôt naturelle et nécessaire? Ne jaillit-elle pas du seul rapprochement de termes si opposés, *Deus, ego*? Ah! je suis accablé par la gloire d'une part, écrasé par la misère d'un autre, je n'ose pas regarder Dieu, ni me regarder moi-même; là je suis ébloui, ici je suis épouvanté, de quelque côté que je me prenne, *undecumque*, je ne trouve point en moi où reposer ma vue; ma nature, son fond est le néant, mon histoire, sa trame est le péché, combien plus dois-je me sentir et me confesser, *Divino tuo conspectu indignissimus*. Toutefois cette indignité si absolue, si extrême qu'elle soit, *undecumque indignissimus*, n'est point un empêchement devant vous, ni pour moi un obstacle; que dis-je? l'indignité cesse, du moment qu'elle est reconnue et avouée : l'humilité la couvre, et l'humilité complète tout et supplée à tout. Alors moins je suis digne d'un regard de Dieu, plus il devient digne de Dieu, d'abaisser ce regard sur moi, *respexit humilitatem...* et quand j'ai dit une fois : quoique je sois très indigne, *licet indignissimus*, à bon droit je pourrais ajouter : parce que je suis très indigne... Oui l'indignité même est un titre pourvu qu'elle s'ouvre, parce que l'humilité est un abri, et devant Dieu notre seule égide.

Voici en effet que l'humilité donne la main à la confiance, comme une sœur à sa sœur, l'une ne va jamais sans l'autre... Sans l'humilité, la confiance serait impossible, quand on se tient debout tout seul, on n'a que faire d'être soutenu, et sans la confiance à son tour

l'humilité serait impuissante, quand on se sent défaillir, on s'appuie, et ainsi on supplée à la faiblesse personnelle par une force étrangère. Il faut donc les deux à la fois pour l'équilibre spirituel : dans un des bassins de la balance : *licet indignissimus*, et dans l'autre pour contre-poids, *fretus tamen*.

J'avais un abri; maintenant j'ai un appui *fretus*. Cet abri j'ai pu en quelque sorte le trouver en mon propre fond, je n'ai eu qu'à me revêtir de mes lambeaux, qu'à me cacher dans mes ruines; mais un appui, je ne le rencontre qu'en dehors de moi. Et qu'est-ce que je puis porter, moi qui ne sais que peser? Que pourrait porter le néant? Et qui pourrait porter le péché? Ah! je vais succomber; non je m'appuie *fretus*, et c'est vous même, o Dieu, qui serez mon appui. Je ne vous demande même pas la permission de m'appuyer sur vous, car vous me l'avez donnée, et en profitant de vos dons, il semble que j'use de mes droits; j'appelais tout à l'heure la toute puissance et l'éternité de Dieu; outre ces attributs absolus, il y en a d'autres qui me sont comme relatifs : j'en appelle donc à la piété, et à la miséricorde infinie *fretus pietate et misericordia tua infinita*. La piété portera bien mes infirmités naturelles, la miséricorde, mes infirmités volontaires, *pietate et misericordia*, et la faiblesse ni la misère ne l'emporteront pas sur une bonté et sur une miséricorde infinie *Infinita*.

Enfin j'ai un mobile, et partout, ici surtout, il en fallait un. Avancerais-je vers cet autel du sacrifice, si je n'étais pas poussé? *Impulsus*. Or d'où part l'impulsion? J'aime à le penser, j'aime à le dire, je le sais, car je le sens, oui je suis poussé non pas par un autre, mais par

moi-même : mon unique mobile c'est mon cœur sous l'impulsion de l'amour. *Impulsus tibi serviendi desiderio*, quoi de plus pur que ce motif ! Je viens parce que je le veux, et je le veux parce que je désire vous servir. Et quoi encore ? Rien de plus, c'est assez ; avec cela je suis assez riche, assez heureux, le reste viendra par surcroît.

Après avoir élevé le regard jusqu'à Dieu, après l'avoir abaissé sur moi-même, je le promène à l'entour, quelle assistance ! Quelle nuée de témoins ! *Coram sacratissima Virgine Maria et curia cœlesti universa...* Oui ces témoins sont présents, dès que je les invoque, et comme leur assistance ajoute à la solennité de l'action ! Dieu même sera plus propice, et moi je me sens plus confiant et, j'espère, je serai plus fidèle. La très sainte Vierge Marie, mais c'est la mère de Dieu, et c'est la mienne ; la cour céleste, elle se compose des saints, qui sont mes frères et des anges qui sont mes auxiliaires, tous ces augustes témoins, attentifs à la cérémonie, se rangent autour de Dieu, daignent même se presser autour de moi, adressent pour moi des vœux, m'adressent à moi-même des encouragements ; après avoir été mes témoins auprès de l'autel, ils seront encore mes patrons auprès du trône, et enfin ils deviendront mes défenseurs auprès du tribunal.

Cependant la très sainte Vierge Marie, a dû être nommée à part, avant toute la cour céleste, non seulement à cause de la première place qu'elle occupe en effet partout, mais encore du rôle principal qu'elle va remplir ici. Oui, Marie va prendre une grande part à l'action, et comme jadis elle se tenait debout auprès de la croix, où s'immolait son fils, aujourd'hui, mais avec

des sentiments tout différents, elle se tient près de l'autel d'un autre sacrifice. La vocation religieuse qui introduit un homme dans l'intimité, la communauté, et même la parenté de Notre Seigneur est une faveur de prédilection qui ne peut venir que du cœur même de Jésus, par les mains de Marie; Marie seule enfante des compagnons de Jésus, des frères de son fils. La vocation fut donc son bienfait, il est juste que la profession soit notre hommage : Marie achève son œuvre, *operatio per te cœpta finiatur*.

2. L'appareil est terminé, le sacrifice commence. Que faut-il pour le sacrifice? Un glaive, un Dieu, un prêtre et une victime.

Un glaive qui frappe et qui tue, le voici, *Voveo*, ce n'est qu'un mot, mais comme dit l'apôtre, ce mot sacramentel *Voveo* est plus acéré, plus pénétrant que tous les glaives du monde; tout ce qu'il atteint il le dévore, et il tranche dans l'âme comme dans la chair; qui dira l'énergie de cette parole? Vouer, ce n'est pas donner seulement, mais c'est perdre : tout ce qu'on a voué est perdu, car il est sacrifié.

Un Dieu qui reçoit le sacrifice *Divinæ Majestati tuæ*, car le sacrifice est le plus grand acte de la religion, c'est, selon la théologie, le culte suprême de Latrie qui ne peut être rendu qu'à Dieu. Marie elle-même peut bien être là pour transmettre, mais non pas pour recevoir ces vœux de religion, qui ont la nature d'un sacrifice. Il n'y a qu'un seul terme possible, c'est Dieu même, sa divine majesté. *Divinæ Majestati tuæ*.

Quant au prêtre et à la victime, ils sont unis dans une seule et même personne, il n'est point nécessaire pour la réalité du sacrifice que ces deux rôles si divers

soient en effet partagés entre des personnes distinctes. Est-ce que, dans le plus vrai et le plus grand des holocaustes, à l'autel comme sur la croix, Notre Seigneur n'est pas à la fois, le sacrificateur et l'hostie? De même ici l'homme va être partie double, c'est lui qui offre, *voveo*, c'est lui qui est offert, *paupertatem*.

Or dans cette oblation de l'homme à Dieu, il y a d'abord une exécution immédiate, l'immolation irrévocablement commencée par le mot : *Voveo*... Il y a de plus un engagement pour l'avenir contracté par cet autre mot surajouté : *promitto*.

D'abord l'immolation sur l'heure et sur place, car la parole est bien au présent, et elle opère à mesure qu'elle s'énonce, *Voveo*... Pour immoler tout l'homme, un seul glaive suffit sans doute, mais il faut trois coups de ce glaive, chaque coup tranche comme une nouvelle existence; le premier coup supprime l'existence civile; le second une existence physique, le troisième l'existence morale *paupertatem, castitatem et obedientiam*.

La propriété est une vraie extension de l'être, l'homme vit dans ce qu'il possède, et plus il a, plus il est.

Mais *voveo paupertatem*, à ce coup de vraie mort civile, tout, absolument tout, s'évanouit sans retour; plus aucune propriété même possible; l'interdit est irrévocable, l'incapacité radicale.

Voveo castitatem... Quoi qu'il en soit, le second coup est mille fois plus pénétrant, et mille fois plus mortel que le premier. Après tout il n'y a que les dehors de ravagés par ce vœu de pauvreté : la propriété n'est qu'un être fictif, et l'homme même n'a pas été seulement effleuré; mais sous ce second coup tombe une moitié

de l'homme, l'âme secoue le corps. Plût à Dieu qu'elle en fut en effet affranchie ! Non, cette heure qui viendra, n'est pas encore venue, hélas ! Le glaive a frappé la chair, elle sera vivante, mais elle fera la morte sous le joug de la mortification, et coûte que coûte l'homme devra être un ange dans une chair corruptible.

Voveo obedientiam, voici le troisième et dernier coup, après il n'y a plus rien à dire, car il ne reste plus rien à faire ; à ce coup définitif, la volonté, la liberté, l'âme même, tout l'homme enfin tombe sur l'autel.

Et pour qu'on ne l'ignore, on le répète encore ici, *perpetuam*, ce qui est dit, est dit. Quand Dieu daigne recevoir un vœu, il le garde, et ne le rend point ; et l'homme ne peut violer une parole sacrée sans sacrilège, ni la rétracter sans apostasie. C'est donc à perpétuité ! *perpetuam*.

Cette formule *Voveo* participe à la prérogative de la parole même de Dieu, *Verba mea non præteribunt...* (Matth. xxiv, 35). Le son passe, la vérité demeure éternellement, *veritas manet in æternum* (Ps. cxvi, 2). Si rapide qu'elle soit, si fugitive qu'elle paraisse, la promesse reste burinée dans la mémoire de Dieu, et à la manière d'un sacrement, elle imprime sur l'âme humaine un caractère ineffaçable ; ainsi de cet acte transitoire de sacrifice résulte un état analogue permanent : toute la vie ne sera plus qu'un long sacrifice, et l'homme monté une fois sur l'autel n'en descendra plus, *perpetuam*.

In societate Jesu. Il fallait bien ajouter cette clause. Par les trois vœux substantiels, on est un religieux quelconque ; mais cette question ne peut pas être laissée dans le vague, cela passe encore pour la théorie, mais dans la pratique, il faut venir du général au particulier

et spécialiser telle ou telle religion. Eh ! bien, voici la part qui m'est dévolue, ou plutôt à laquelle je suis moi-même attribué. *In societate Jesu*. Cette détermination était nécessaire, mais qui dira combien elle est heureuse ? *In societate Jesu*. A ce seul nom, je comprends tout, j'accepte tout, pauvreté, chasteté, obéissance, le calice, la croix, oui tout, *in societate Jesu*, avec Jésus, après Jésus, pour Jésus.

Maintenant, cela dit, je demande : où est l'homme ? il n'est plus, je le cherche, à sa place je trouve un mort, un religieux.

Toutefois après l'immolation accomplie, survient un engagement à contracter. On est religieux, on deviendra Jésuite. *Promitto*, ici, qu'on pèse bien ce mot, cette promesse est un serment, et par l'intention qu'on y attache, et par la vertu que l'Eglise lui donne, elle aura toute la portée d'un quatrième vœu. *Eamdem societatem me ingressurum*. Quoi ! on promet qu'on entrera dans la Compagnie de Jésus. Ce n'est donc pas fait encore. Non, on n'est pas encore Jésuite, on promet de l'être un jour. On est admis sous le vestibule, et la porte est ouverte, on pose le pied sur le seuil béni, et là on lève la main devant Dieu pour jurer qu'on ne reculera pas, qu'au premier signal on franchira la limite, et on entrera dans le sanctuaire.

Est-ce tout ! une fois entré, que promet-on encore, et qu'espère-t-on ? *ut vitam in eâ perpetuo degam*. Eh ! Dieu ! quel avenir ! point d'horizon. On passera sa vie dans la Compagnie perpétuellement, oui, tant qu'on vivra, tant que vivra Dieu lui-même, car encore une fois ici le mot est répété, c'est à perpétuité ; *perpetuo*, le temps dans la Compagnie militante, l'éternité dans

la Compagnie triomphante. Allons ! ma fortune est faite, ma destinée accomplie : mon avenir est sûr comme mon présent ; et combien il sera meilleur ! *Sic semper cum Domino erimus* (I Thes. iv, 16).

Suit une clause explicative : *omnia intelligendo juxta ipsius Societatis constitutiones*. C'est bien entendu, c'est convenu. On ne peut pas comprendre les choses autrement. Il s'agit d'un contrat où deux parties s'engagent réciproquement, d'une part la Compagnie, de l'autre un candidat. La Compagnie a posé ses conditions ; le candidat les examine, les accepte et les signe. C'est sur ces bases que le contrat est conclu. Par conséquent la promesse *promitto* embrasse tout ce qui ressort de cette clause : on accepte la Compagnie avec ses suites.

3. L'acte est donc terminé, on pourrait aussi finir là ; le surplus n'est plus de rigueur, mais il est de convenance. Après tout ce qu'on a promis, il convient de ne pas sortir sans offrir une supplique, sans emporter une bénédiction. Rien de plus digne de Dieu, de nous. D'une part, telle est la question de Dieu, quand même nous avons fait tout ce que nous pouvons, donné tout ce que nous avons, sacrifié tout ce que nous sommes, ce n'est rien en comparaison de ce qu'il est, de ce qu'il a fait, de ce qu'il promet, de ce qu'il mérite, et loin de faire valoir nos humbles services, nous ne les mentionnons même pas, et pour avoir recours à lui, nous ne prenons d'autre titre qu'en lui-même. Telle est, d'autre part, la vérité de ce pur amour qui nous a seul poussés au sacrifice, que nous n'allons demander pour récompense de nos promesses que la grâce même de les garder.

Ainsi donc à *tuâ ergo immensâ bonitate et clementiâ, per Jesu Christi sanguinem peto suppliciter*. Telle est

la teneur de la supplique, voilà à qui elle s'adresse, sur quoi elle s'appuie, comment elle s'exprime.

Oui, que ce soit là ma conclusion, *ergo*, j'ai beaucoup promis, je dois beaucoup, il faut donc beaucoup prier. *A tuâ immensâ bonitate et clementiâ*. J'interpelle la bonté, la clémence, l'une et l'autre sans mesure, sans limites, je m'adresse au cœur même de mon père, et de mon Dieu, et cela non pas seulement par la voix, mais par le sang de son Fils qui est mon Sauveur, *per Jesu Christi sanguinem*, le sang de Jésus-Christ est là sur l'autel, dans le calice, dans mon propre cœur.

Ah ! mon sang à moi n'a point coulé, quoique je sois une victime sous le glaive; mais le sien a coulé et coule encore : Enfin *peto suppliciter*. Voilà bien cette langue de la prière que l'homme doit parler à Dieu, la révérence en est le fond, la simplicité en est la forme, la ferveur en est l'accent, ces deux mots si souvent unis par l'Eglise expriment l'ardeur du désir et l'humilité de la demande.

L'objet de la supplique est double, ou demande une faveur présente, une grâce future... D'abord *ut hoc holocaustum in odorem suavitatis admittere digneris*.

Cet holocauste, le sacrifice qui vient de s'accomplir est ici nommé par son nom propre, et défini dans son espèce particulière : il a la nature de l'holocauste où la victime tout entière est brûlée, consumée, réduite en poudre, et autant que possible anéantie. Une réserve serait de la rapine. Eh ! bien, daignez l'admettre en odeur de suavité. De votre part, la faveur sera toute gratuite, *admittere digneris*, et toute la reconnaissance restera de mon côté.

Enfin on demande une grâce future, et pour l'obtenir on fait valoir seulement deux autres grâces obtenues

déjà, car nous n'avons d'autres titres à de nouvelles bontés, que les bontés anciennes. Dieu ne se dément pas, ne se contredit jamais, le passé répond de l'avenir; il achève ce qu'il a commencé.

Sicut largitus es ad hoc desiderandum. Voilà un premier gage, c'est une grâce du passé. Il est vrai j'ai désiré, beaucoup et longtemps désiré le sacrifice que je viens de consumer, mais ce désir d'où m'est-il venu? De moi-même? J'en étais incapable; de moi-même, je n'aurais même pas eu le désir, je n'aurais eu que le dégoût et l'effroi. Ce désir venu d'ailleurs, n'a pu venir que d'en haut, puisqu'il me détache d'en bas, n'a pu me venir que de Dieu, puisqu'il me mène à Dieu. Ce n'est point mon fait, c'est le vôtre; ce n'est point un mérite, c'est un don. Eh! bien, c'est un gage aussi, Seigneur, soyez conséquent avec vous-même.

Et offerendum. Voilà le second gage. Dieu m'a fait la grâce de désirer dans le passé, mais il me fait encore dans le présent celle de réaliser mon désir, c'est lui qui vient de me donner le pouvoir et le vouloir d'offrir mon sacrifice. Je prends donc acte de cette seconde grâce pour en solliciter une troisième, qui n'est que la conséquence et la consommation des deux autres.

Sic etiam ad explendum gratiam uberem largiaris.

Maintenant, il faut accomplir ce qui est promis. Grandes seront les obligations, grandes seront les grâces, *gratiam uberem*. Oui, à vous, Seigneur, j'ai dû ma vocation, *gratiam ad desiderandum*, à vous je dois ma profession, *gratiam ad offerendum*, à vous je devrai, avec ma persévérance dans la Compagnie, ma perfection religieuse, *gratiam ad explendum*. Amen. Alleluia!

RÈGLES DES PRÉDICATEURS

Les trois premières Règles sont vraiment les premières en tête de toutes les autres, à tous les titres, et quant à la dignité, et quant à l'importance. Elles adaptent l'ouvrier à l'œuvre et forment l'apôtre avant d'ordonner l'apostolat.

Première Règle. — La première avant tout pose et maintient dans le prédicateur le prêtre et le religieux. C'est bien en effet l'ordre exigé par le grand apôtre lui-même : « *Attende tibi et doctrinæ* (I Tim. IV, 16) » ; et en voici la redoutable raison : « *ne postquam aliis prædicavero ipse reprobus efficiar* (I Cor. IX, 27). » Cette Règle est aussi vaste qu'elle est courte ; puisqu'elle contient avec cette clause « *inprimis* » toutes les Règles des prêtres, et avec cette clause analogue : « *pro ratione sui gradus* » toutes les Règles des autres religieux. Ainsi dans la Compagnie pour les prédicateurs aucun privilège, aucune dispense ; loin d'être exemptés, ils sont plus obligés parce qu'ils ont plus de besoin, font plus de dépenses et souvent courent plus de dangers. Après tout, pour eux n'est-ce pas là une faveur ? La Règle n'est point une charge, mais un appui à la fois et un rempart.

Deuxième Règle. — Ce point de départ une fois établi, la deuxième Règle ouvre aussitôt l'apostolat. Or, ici, quelle clarté dès le début ! et quelle hauteur ! Qu'on est déjà loin de nos infimes régions ! Comme l'esprit se dégage et plane au-dessus de ce monde et de sa poussière !

Nous trouvons ici dans un raccourci merveilleux la vocation apostolique dans tout ce qu'elle a d'essentiel, quant à la fin et quant aux moyens. A la plénitude de la pensée comme à la rapidité et à la sobriété de l'ex-

pression, on va reconnaître la touche de saint Ignace. D'abord : « *memores sint*. On le sait bien, mais qu'on s'en souviennne donc. Il est si facile de l'oublier, fasciné par l'opinion et par l'expression ! *Fascinatio..... obscurat*,... (Sap. iv, 12) on le sait en théorie, mais on ne le sait pas en pratique. Eh bien, voici la fin, l'unique fin ; « *se vocatos esse ad animas*. » Les âmes ! non pas telle ou telle seulement, mais toutes les âmes, rien que les âmes. Le prédicateur est l'homme des âmes, et tous ses discours peuvent et doivent se résumer en une seule phrase : « *Da mihi animas ; cætera tolle tibi* (Gen. xiv, 24). » Cependant s'il veut des âmes ce n'est pas certes pour lui-même, c'est pour elles, c'est pour Dieu ; il les cherche jusqu'à ce qu'il les trouve pour les ramener, égarées qu'elles sont, à Dieu leur principe et leur fin : *reducendas suo Creatori*.

Or, de là une conséquence immédiate et nécessaire. Mais c'est là l'œuvre la plus ardue : « *opus omnium difficillimum*. » Que dis-je ! elle est purement et simplement impossible. Ici, nulle action, la persuasion seule : toute l'action consiste dans la parole. Mais le moyen d'attirer ceux qui ne viennent pas et de retenir ceux qui viennent ? Le moyen de se faire écouter et croire, et surtout de faire comprendre et vouloir ceux qui ne veulent ni l'un ni l'autre ? L'homme seul n'y suffit pas et voilà précisément la prescience apostolique, c'est l'intime conviction de l'humaine impuissance. Il faut de toute nécessité que l'ouvrier se complète pour se proportionner à l'œuvre, et qu'il consente à n'être qu'un instrument et comme le second de Dieu, c'est le mot de l'apôtre : *Dei sumus adiutores* (I Cor. iii, 9).

Donc, *summo studio*, comme c'est le premier besoin

n du prédicateur, aussi sera-ce son premier soin : *instrumentum cum Deo conjūgant*. Unir étroitement l'instrument humain à la main divine. Qu'on soit d'abord l'homme de Dieu, et on deviendra l'homme des âmes. Et telle est trop souvent la secrète raison du ministère stérile : tant de semailles et si peu de récolte ! C'est que la parole n'a pas été fécondée par la grâce, c'est que Dieu n'était point avec l'homme.

Mais quel est donc le lien mystérieux entre l'instrument et l'ouvrier ! serait-ce le talent ou la doctrine ? la littérature et la philosophie ? Serait-ce du moins la théologie ? Non, non, le surnaturel peut seul élever et unir l'homme au divin. Voici donc les traits d'union en général : *solidæ virtutes*, les vertus non telles qu'elles, mais les vertus solides, c'est-à-dire celles qui nous détachent d'une part et nous attachent de l'autre, et pour en venir au détail, par dessus tout la charité qui comprend l'amour de Dieu et l'amour des âmes, *præcipue caritas* ; encore la pure intention du divin service, *pura intentio divini servitii*. Alors on va soi-même et on mène aussi les autres droit à Dieu ; encore la familiarité avec Dieu dans les Exercices spirituels, *familiaritas cum Deo*, délicieuse expression ! Alors on porte Dieu partout avec soi et en soi, et la prière, précède, accompagne et suit la parole ; enfin le zèle sincère des âmes, *zelus sincerus animarum*, zèle sans alliage et sans réserve. Alors le prédicateur fait apôtre dépense tout et se sacrifie lui-même, et pour prix comme pour fin, il n'ambitionne qu'une seule chose : *gloriam divinæ Majestatis*.

Troisième Règle. — La deuxième Règle vient d'ordonner le prédicateur par rapport à Dieu, la troisième

va l'ordonner par rapport aux hommes. Comme l'édification est la meilleure éloquence, la première prédication doit être celle de l'exemple. Ainsi Jésus faisait lui-même : *cæpit facere et docere* (Act. I, 1).

Donc : *enituntur*, qu'on y mette de la vigueur : *cum Dei gratia*, et Dieu y mettra sa grâce. Avant de se poser comme maître, qu'on se montre comme un modèle, et que par sa vie, non moins, bien plus encore que par sa doctrine, *alliciant*, mot qui rend bien la chose ; on amorce, on attire les hommes en les charmant, à la pratique de la vertu. Assurément le bon exemple vaut mieux, et fait plus qu'un trait d'éloquence, et dans notre partie, le bien faire l'emporte sur le bien dire.

Dans ces trois Règles, nous avons comme le fondement de l'apostolat ; c'est-à-dire la préparation de l'homme apostolique lui-même. Viennent maintenant les préparatifs du ministère. Et d'abord les préparatifs éloignés.

Si un prédicateur peut parfois improviser, lui-même ne s'improvise pas. Tout en veillant sur lui, il doit aussi veiller à la doctrine, ou bien, si l'étude ne précède pas sa parole, ce n'est pas la renommée seule qu'il compromet, c'est Dieu qu'il tente, la grâce qu'il risque, les âmes qu'il trahit, la religion qu'il discrédite, la vérité qu'il déshonore. A tout prix, que la sainte parole soit utile aux âmes pour n'être pas indigne de Dieu.

Quatrième Règle. — La quatrième Règle indique les sources de l'éloquence sacrée, *lectioni incumbant*. Que le prédicateur futur demeure penché sur les saintes pages : *præcipue*, sinon exclusivement, du moins principalement l'Écriture et les Pères. De là cet antique usage de la Compagnie d'accorder aux prédicateurs en formation, après le cours complet de théologie, un

biennium entier, avec cette désignation exclusive : *studet Scripturæ et Patribus*. La Bible et la Patristique qui n'en est que le magnifique commentaire, composé par ces géants de l'Eglise dont le génie fut rehaussé par l'Esprit de Dieu, sacrés dépôts de toute vérité et de toute grâce, et par surcroît de toutes les richesses de la littérature, de la poésie et de l'éloquence ; fonds commun de tous les siècles, où l'on puise toujours sans l'épuiser jamais, vieux comme le monde et encore aujourd'hui tout jeune, de la jeunesse même de Dieu ; mais aussi mer sans rivage, aux profondes eaux ; nul ne doit s'y lancer sans boussole s'il ne veut y errer au hasard : qui navigue dans tous les sens, n'a aucun but, parce qu'il n'a aucune voie. Il est donc besoin d'une sage élection, puis d'une ferme direction. A quoi bon tout lire, quand on ne peut pas tout dire ! D'autant plus que l'éloquence, au moins dans les cas ordinaires, suppose sans doute la doctrine, mais ne comporte guère l'érudition.

A ces sources premières de l'éloquence apostolique, on peut joindre avec profit les grands ascètes et les bons sermonnaires.

Mais la même Règle quatrième n'ordonne pas seulement de lire : *conferet vidisse* ; elle recommande d'écrire, *adnotasse*, oui, de préparer par écrit une série de dominicales sur les Evangiles liturgiques de l'année, ensuite une collection de sermons, ou des canevas sur la foi et la morale, enfin des instructions spéciales contre les vices et sur les vertus en particulier. On le voit, que de parties dans cette Règle ! on y trouve et la matière première et la matière déjà mise en œuvre. Ce sont d'avance les provisions de la carrière apostolique.

Cinquième Règle. — La cinquième Règle, encore

relative aux préparatifs éloignés, après la question de fond, traite plutôt la question de forme. Parce qu'on a préféré à tous les autres, les moyens surnaturels, ce n'est pas à dire qu'on doive, qu'on puisse même dédaigner les moyens naturels. Il sera donc expédient d'étudier d'abord la théorie, ou les Règles du genre, basées sur la nature ou sur l'expérience. Aussi bien, l'éloquence de la chaire fait partie de l'art oratoire; elle a donc aussi sa rhétorique, avec les principes communs et ses conditions particulières. Il sera bon aussi d'étudier d'après nature les meilleurs modèles du genre, *conferet bonos audisse prædicatores*, non pour les calquer, mais pour les imiter, prenant en eux ce qui nous plaît et surtout ce qui nous convient; car mieux vaut encore n'être que soi que de devenir un singe, et on pourrait se gâter également par le choix d'un mauvais modèle, ou par l'imitation maladroite d'un bon. Enfin, il sera fort utile de s'essayer soi-même, en s'exerçant à huis clos ou en petit comité, *orando fit orator*. Le prédicateur va ainsi à sa propre école et profite de ses échecs presque autant que de ses succès : en s'habituant, il s'enhardit, et en faisant, il se façonne.

Restait un deuxième moyen de formation, mais à cause de son importance et peut être de sa difficulté pratique, on l'a mis à part, et c'est la Règle suivante relative à la critique oratoire.

Sixième Règle. — Cette Règle sixième prémunit contre l'écueil fatal des compliments de simple commande, quand ils ne sont pas de pure malice. Combien de prédicateurs vont s'y heurter et même s'y briser ! Les uns ont la simplicité, pour ne pas dire la sottise, de prendre au sérieux des flatteries qui ne sont ni sincères

ni véridiques; les autres se donnent le ridicule, par des questions qu'on voit venir de loin, d'aller mendier des suffrages comme la monnaie de leur pièce. Quelle misère dans un homme apostolique! Cette grande vanité n'est-elle pas le symptôme d'une nature mesquine ou d'une chétive vertu?

Eh bien! la Règle sixième prend juste le contre-pied de cette manie vaniteuse, elle veut que nos prédicateurs appliquent ici *l'agere contrà; optare debent*, ils doivent souhaiter d'être avertis de leurs façons soit pour le fonds, soit pour la forme, et afin de ne pas dégoûter ultérieurement les censeurs de leur ingrat office, elle exige expressément que tous les avis soient accueillis avec humilité. Cependant, il ne faut pas exagérer les choses, même les meilleures. De la mesure en tout. Aussi n'est-il pas question de prendre l'avis de tout le monde, ni de consulter les goûts du premier venu. La Règle ne parle que d'Aristarques autorisés et compétents : *qui a superiore ad id deputati fuerint*.

La Règle sixième vient donc d'écarter en le neutralisant par une tendance contraire le travers le plus commun et le plus malheureux, cette préoccupation de la louange, dans laquelle l'apôtre s'évanouissant, finit par ne prêcher guère que pour lui-même, quitte à ne recueillir que du bruit au lieu de fruit. On prend aussitôt acte de ce premier pas pour en faire deux dans le même sens, et dans les Règles sept et huit, on élimine encore deux nouvelles déviations apostoliques provenant toujours du même principe condamné : l'amour-propre.

Septième Règle. — Ainsi, dans la Règle septième, ce sera l'appréhension, ou au contraire la prétention de se produire; dans ceux-ci la peur de monter, dans ceux-

là la honte de descendre. Eh bien ! que le prédicateur de la Compagnie, aux termes de la Règle, soucieux uniquement de Dieu et des âmes, se tienne prêt à tous et indifférent pour tous : volontiers, il se prête et même se livre aux occasions d'apparat, *in celebrioribus concionibus operam libenter impendant* ; aussi facile et prompt, doit-il se montrer pour catéchiser les enfants et pour évangéliser les pauvres, *se ad docendos pueros et rudes instruendos faciles et paratos exhibeant*. Si un jésuite pouvait incliner dans un sens, ce devrait être dans le sens de l'humilité. Les ministères humbles ne sont-ils pas les moins périlleux et les plus fructueux ? Après tout, qu'importe ? L'amour-propre ne pèse rien dans la balance apostolique : *dummodo annuntietur Christus*.

Huitième Règle. — Dans la Règle huitième, on exclut toutes les susceptibilités personnelles dans le cas qui n'est pas rare, d'une concurrence entre prédicateurs. Alors nous n'aurons point à défendre la chaire qu'on nous dispute. Eussions-nous des droits, si seulement nous en avions le pouvoir, volontiers nous céderions la place : *quantum in ipsis erit, libenter cedant*. La compétition, dans ce cas, serait fort peu apostolique. Puisque c'est trop de deux prédicateurs à la fois, dans une même chaire, pratiquons alors la vertu au lieu de l'enseigner, et notre sermon rentré sera plus éloquent que notre sermon sorti. Mais il est une concurrence d'une autre espèce où nous aurons encore, bon gré mal gré, à céder le pas, tout en gardant la place, et la même Règle huitième, au moins quant à l'esprit, devra surtout s'appliquer à cette nouvelle rivalité plus fréquente et bien plus sensible que la première. Que deux de nos

ouvriers travaillent conjointement dans une même église, ou bien que deux prédicateurs quelconques fonctionnent parallèlement dans une même localité, il peut, il doit arriver que l'un éclipsera l'autre, celui-là aura la vogue et fera foule, celui-ci sera en défaveur et parlera dans le désert. L'occasion en vérité est délicate : ne pas sentir la disgrâce est humainement impossible, et la nature offensée devient aussitôt chagrine, sous le spécieux prétexte du zèle, pour le compte bien réel de l'amour-propre. Viennent alors à l'esprit, et parfois tombent des lèvres les récriminations contre l'auditoire inintelligent et mal avisé, et les présents pâtissent pour les absents : on en viendra peut-être par jalousie, à dénigrer le trop heureux rival ; on sera du moins avec un ouvrier démoralisé, dégoûté de son œuvre, ennuyé de lui-même : ainsi au petit malheur d'être battu pour le talent, on ajoute la grande honte d'être une deuxième fois battu quant au caractère, et pour avoir eu un échec, on tombe au-dessous de soi-même. Ah ! je le demande, qu'est-ce que cela ? je cherche dans le prédicateur l'homme de Dieu, et je ne trouve pas même un homme ; mais c'est le cas de la Règle : *libenter cedant*. Oui, de bon cœur, de bonne grâce, reconnaissez donc, avouez, proclamez tout le premier votre infériorité par le fait assez notoire. L'heure est si bonne pour faire une bonne fortune ; ne vous souvenez-vous pas du troisième degré d'humilité ? Eh bien ! il est à ce prix. Jamais un prédicateur ne sera un apôtre, s'il n'endurcit son cœur et son front contre les éventualités du ministère, s'il ne sait porter la prospérité, et supporter l'adversité. Pour lui, les revers achèvent les succès, et les victoires sur l'amour-propre méritent les conquêtes du zèle.

Après ces préliminaires, le fondement de l'apostolat posé, les grandes sources de l'éloquence signalées, les moyens de formation énumérés, enfin la voie ouverte par-dessus tous les embarras de l'amour-propre écarté, on en vient à tracer les grandes lignes de la prédication, ce qu'il faut dire, ce qu'il faut taire, certains sujets à traiter, et certains défauts à éviter.

Neuvième Règle. — D'abord, la Règle neuvième, débute par une direction un peu générale. Grande assurément est sa portée, évidente aussi sa raison d'être. C'est ce qui devra caractériser tout prédicateur dans la Compagnie. Et n'est-ce pas le bon sens même qui l'a dictée? Pourquoi parlez-vous, sinon pour être entendu? Et pourquoi bien dire sinon pour faire du bien? Aussi d'abord, *ad captum* : il faut viser juste à la tête de ses auditeurs et non pas par-dessus, ou bien on ira se perdre par de là. Ne serait-ce pas absurde de se croire merveilleux et de se donner pour un personnage sublime parce qu'on est incompris et peut-être incompréhensible? Certes, si c'est là la supériorité d'esprit, c'est bien plus encore une infirmité de bon sens. Puis *ad utilitatem*, viser droit au cœur. Le sermon n'est pas seulement un simple passe-temps, il ne s'agit pas de faire une parade, ni de jouer une scène, de plaire aux yeux ou d'amuser son monde. Si vous avez fait du bien, vous avez bien dit; sinon c'est un mauvais sermon, fût-il bien beau. De grâce, *media ad finem*, à chaque chose sa place. Dans une église on ne parle pas comme dans une Académie. Laissez plutôt votre lame d'or, et, pour couper, prenez-moi une lame d'acier. En vérité, le vice le plus commun et le plus fatal, et comme le fléau du genre, c'est le banal et le vague, avec le déclamatoire de la

parole. Mais enfin, au barreau, à la tribune même, on sait ce qu'on dit et ce qu'on veut, on parle pour son public et on plaide pour sa cause. Le prédicateur parle en l'air *aerem verberans* (I Cor. ix, 26), et on ne saurait à qui, ni de quoi, ni pourquoi, il pérorer? On a défini la vraie éloquence : l'art de dire quelque chose à quelqu'un. Rien de mieux, voilà bien effet, les deux mots de notre Règle : *ad captum et ad utilitatem*. Ainsi pourrait-on réduire la prédication normale à ces trois termes : *ad horam, ad hominem, ad rem*, qu'elle soit actuelle, personnelle et pratique.

Mais la clarté et l'utile ne sont encore que des qualités d'un ordre naturel et d'un médiocre mérite. A ces deux caractères, la Règle ajoute aussitôt un troisième; elle entend que le prédicateur soit exclusivement évangélique; aussi bien, il ne s'agit que des âmes, il n'est question que du salut; il n'y a donc de vraiment utile ici que ce qui est salubre et le signe distinctif de l'éloquence sacrée est d'être apostolique.

Donc, *iis insistant quæ ad christianam institutionem...* donc, la doctrine chrétienne et la morale chrétienne, voilà le fond sur lequel il faut insister à l'exclusion des subtilités oiseuses et des curieuses nouveautés : *a rerum subtilium curiosa tractatione se absteineant*. Qu'on ne craigne donc pas d'avoir l'air d'un revenant du moyen-âge. A vrai dire, les nouveautés seules vieillissent et celles d'hier sont déjà surannées aujourd'hui. Mais la nature de l'homme demeuré la même jusqu'à la consommation des siècles, et la religion encore par delà : *in æternum et ultra* : la vérité comme la vertu, seront toujours anciennes et nouvelles. On ne défend pas du reste, on conseille au contraire, de rajeunir le

fond antique par une forme nouvelle. Ainsi, l'Eglise a-t-elle fait toujours, car enfin il faut bien parler la langue de son temps, et cela suffit pour que la nouveauté d'autrefois prenne un air de nouveauté : *non nova, sed novè dicta*. Mais cette espèce de néologisme religieux, cette prétention de ne pas penser et de ne pas parler comme tout le monde, d'éveiller l'attention, en piquant la curiosité par des surprises, est pleine d'inconvénients et de périls, comme elle est d'ordinaire pleine de vanité. En fait de doctrine, le nouveau est souvent erroné et téméraire, et qui veut être extraordinaire, devient excentrique. D'ailleurs, au point de vue de l'art, rien de plus anti-oratoire, et au point de vue de l'effet, rien de plus anti-apostolique. Tout vrai orateur, à plus forte raison tout prédicateur sérieux, doit être simple; autrement l'auditeur distrait sans cesse et diverti, s'occupe beaucoup de celui qui parle, peu de ce qu'il dit, et pas du tout de lui-même. Le Père Lacordaire a dit quelque part qu'il avait horreur de rester dans les lieux communs; soit, mais à mon avis, il faudrait avoir plus horreur de sortir du sens commun. Assurément cette même Règle réprouve le genre qui tend à prévaloir dans la prédication contemporaine, les théories sociales, les questions économiques, les thèses semi-politiques, tout ce qu'on appelle l'école humaniste et humanitaire. Pures conceptions de l'homme, à laisser aux disputes de journalisme. Est-ce encore là une parole de Dieu? Et que fait-elle à la foi et aux mœurs? Sauvera-t-elle des âmes, pas même des corps. Qu'on prêche donc au lieu de dissenter ou de rêver tout haut, et que le prédicateur tienne encore et toujours l'Evangile d'une main et la croix de l'autre, et il sera l'homme de son siècle.

Après cette direction générale, voici des indications particulières.

Dixième et onzième Règles. — C'est l'objet des Règles dixième et onzième. On y retrouve en substance et on y reconnaît aussitôt les fameuses Règles des Exercices : *ad sentiendum cum Ecclesia*. L'énumération des sujets à traiter, suffit aux besoins de la cause : la Règle en dit assez pour faire entendre ce qu'elle veut, et laisse deviner ce qu'elle ne dit pas. On a bien les deux traits du divin, signalés par le prophète : la lumière et la grâce : *illuminare oculos, convertere animas*; et encore : *docebo vias tuas, et impii ad te convertentur* (Ps. L, 15). Ainsi est vérifié l'oracle de Jésus-Christ, *semen est verbum Dei* (Luc VIII, 11). La parole de Dieu est vraiment une semence jetée, et à la lettre semée, du haut de la chaire, elle éclate au confessionnal et s'épanouit à la Sainte-Table : *commendare debent confessionis et Eucharistiæ frequentem usum*. Les cinq suivantes, jusqu'à la dix-septième inclusivement, contiennent encore une direction, mais plutôt négative; elles signalent à nos prédicateurs ce qu'ils doivent éviter.

Douzième Règle. — Ainsi la douzième interdit d'abord une très grave et gratuite imprudence, (et combien ont à se reprocher et ont eu à se repentir d'y avoir manqué!) à savoir toute personnalité, les déclarations, les invectives et même les allusions contre les personnages constitués en dignité dans l'ordre civil et dans l'ordre ecclésiastique : *Concionatores nostri abstineant*. Quand même d'autres se permettraient ces sortes d'incartades, que les nôtres du moins s'en abstiennent. La Règle, comme pour donner plus de poids à son veto, le motive par la plus haute autorité et la plus solide raison.

L'expérience nous apprend et notre bienheureux saint Ignace dans ces mêmes Règles : *ad sentiendum cum Ecclesia*, citées tout à l'heure, nous a laissé par écrit cet enseignement que ces sorties violentes ne servent à rien et peuvent nuire à tout, *nihil utilitatis percipi*. D'abord, pour un seul trait de ce genre, tout un sermon est manqué; car c'est le seul souvenir et le seul fruit qu'en rapporteront les auditeurs; fallait-il tant d'étalage pour un si mince résultat? quelques cancans dans les salons, un peu de rumeur sur la place, en un mot un peu de scandale. Ce n'est pas tout, par une agression intempestive et anormale, on aura aggravé la situation, divisé les esprits, exaspéré les personnes offensées et provoqué leurs représailles. Qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est pas là de la Liberté apostolique, mais une licence séditeuse; le prédicateur devient un tribun. Je ne vois point ici la pure intention du divin service ni du zèle des âmes, mais de la colère et de l'orgueil, et surtout de la fanfaronnade. On a voulu et on a cru faire le brave : bravoure de mauvais aloi qui se donnera bientôt à elle-même un piteux démenti, s'il survient quelque fâcheuse affaire. De plus, le prédicateur de la Compagnie ne doit pas oublier qu'il n'est pas seul en cause. Quelle responsabilité sur sa parole! La faute d'un seul deviendra la peine de tous. François-Xavier écrivait au roi de Portugal avec l'indépendance d'un prophète; mais il n'en parlait qu'avec la révérence du plus humble et du plus fidèle sujet. D'ailleurs, il ne tolérerait dans aucun des nôtres, la plus légère atteinte à cette Règle dont il avait l'esprit, avant même d'avoir la lettre, et non seulement il infligeait une punition aux délinquants, mais il exigeait d'eux, sur l'heure, une amende honorable. Enfin,

c'était son dicton familier, qu'il valait mieux faire du bien long comme l'ongle, sans fracas, que d'en faire long comme le bras, avec tumulte et scandale.

Treizième Règle. — La Règle treizième réprime une autre intempérance de langage, tout délit direct ou indirect contre les religieux des autres ordres et congrégations. Et jusqu'à quel point ne pousse-t-elle point ici la délicatesse? *Caveant*, qu'on prenne bien garde, *ne videantur reprehendere*, d'avoir seulement l'air de blâmer, de mépriser; *etiam tacite*, ne fût-ce que par une insinuation ou même une réticence: *quos revereri et observare debent*, ceux qui doivent au contraire être entourés de respect et d'égards. Ainsi la Règle s'interpose entre nous et tous les religieux étrangers, couvre ceux-ci et les abrite si bien que nous ne pouvons les toucher du doigt, sans la fouler aux pieds. Comme cette recommandation est intelligente et sage! Si facilement l'esprit de famille dégénère en esprit de parti; et si rapidement un grief individuel allume une querelle de corps! On comprend d'ailleurs que cette même Règle devra par parité s'étendre à des cas réellement connexes. Aussi s'appliquera-t-elle à des ecclésiastiques séculiers; aussi portera-t-elle même sur les conversations de nos prédicateurs. On peut et on doit toujours le prévoir, toute parole maligne sera aussitôt relevée et bientôt portée à son adresse. Or il n'en faut pas plus pour créer de la défiance et provoquer la récrimination. Quant à nous, si jamais nous sommes atteints les premiers par le fait d'un religieux étranger ou d'un ecclésiastique, gardons-nous d'imputer à ses frères la faute d'un seul, de la rapporter même à nos frères; mais plutôt laissons tomber à terre, à sa place, la malheureuse parole, et

nous, tenons-nous à la nôtre, à la hauteur de l'humilité. Dans un appendice à l'usage exclusif de la famille religieuse, la Règle recommande pour les exhortations domestiques, qu'on évite également les personnalités qui sembleraient désigner des individus et les généralités qui paraîtraient englober toute la communauté; et à plus forte raison toute la Compagnie. Mais c'est une simple question de tact; les uns blesseraient le sens personnel, les autres offenserait le sentiment public.

Quatorzième Règle. — La Règle quatorzième improuve l'inconsidération de certains prédicateurs trop prompts à croire tout ce qu'on dit, et trop faciles à raconter tout ce qu'ils apprennent; qui s'en vont débiter, sur la seule foi d'une rumeur populaire, des nouvelles hasardées, des prophéties et des prodiges, des histoires et peut-être des contes, sans examen, ni preuve, sans critique ni contrôle, comme si apparemment la chaire était l'écho de la rue. Non, quand on a l'honneur de parler aux hommes, au nom de Dieu, pour ne donner que le vrai, on ne doit donner que le certain, autrement, s'il y a un mélange dans le discours, il y aura confusion dans les esprits; on ne sait plus comment discerner, ni apercevoir, ou plutôt l'auditeur devient incroyant, précisément parce que l'orateur est trop crédule, et la vérité elle-même paraît suspecte en compagnie de la fable.

Quinzième Règle. — La Règle quinzième arrête, ou plutôt modère par une mesure facile et sage, la même inconsidération de certains prédicateurs qui, ayant une fois adopté une dévotion particulière, une œuvre de piété et de charité, la colportent partout et s'en font comme les courtiers. Leur zèle de propagande est-il

secundum scientiam! Il ne paraît pas, car souvent les fidèles s'en fatiguent, les prêtres s'en formalisent, les évêques même s'en plaignent, et d'ordinaire aussitôt après le départ de cet ouvrier de passage, on se hâte d'effacer sa trace, en défaisant son œuvre, et on a soin d'agir auprès du Supérieur pour se précautionner contre son retour. La Règle veut donc, afin d'obvier à tous ces inconvénients, que le prédicateur prenne d'avance son instruction auprès de son Supérieur, et qu'il sache de lui de quelle manière il pourra procéder et dans quelle mesure il devra se tenir; *curent ut rationem et modum..... a superiore accipiant.*

Seizième Règle. — Enfin la Règle seizième réprouve absolument, *caveant omnino*, toute inconvenance deux fois déplacée, dans le lieu saint et pour une chose sacrée, soit les scènes bouffonnes et grotesques pour faire rire, soit les représentations tragiques pour faire pleurer, et elle déclare toutes ces fantasmagories contraires au genre et aux habitudes de la Compagnie, *a communi in societate consuetudine aliena.* Et ne serait-ce pas faire de l'Eglise un théâtre, de la chaire un tréteau, et du prédicateur un acteur et presque un charlatan? La foule viendrait sans doute; mais pour qu'on l'amuse, elle court bien ailleurs. Cependant la Règle n'interdit que l'excès et l'abus. Car il faut bien se faire tout à tous, prendre l'homme comme il est fait, et par où il est prenable, et, quelquefois afin d'agir sur les esprits, on doit d'abord agir sur les sens. Ainsi dans une mission veut-on donner le branle, et mettre une population en mouvement, pour faire venir les uns et pour faire rester les autres, l'extraordinaire devient normal et l'exception fait presque la Règle; alors on

multiplie et on varie tous les moyens d'action ; les chants populaires et la musique sacrée ; les lumières et les fleurs ; les décorations et les cérémonies ; la Règle approuvera tout, pourvu que tout se passe selon la direction du Supérieur et pour l'édification commune *nisi ad communem ædificationem superior judicaverit*. Après tous ces présupposés, tant de moyens de formation quant à la spiritualité et quant à la doctrine, tant de conseils de direction sur la voie à suivre et sur les travers à éviter, le prédicateur est censé prêt. Eh bien, la Règle qui a présidé aux préparatifs va encore gouverner l'action, et en quelque sorte monter en chaire avec l'orateur lui-même. Nous voici donc à l'heure du sermon.

Dix-septième Règle. — La Règle dix-septième traite de la préparation immédiate. Désormais, elle a sans doute le droit d'être laconique, cependant en ces deux lignes de texte, se trouvent le fait, la mode et la mesure de la préparation prochaine.

D'abord le fait est posé comme obligatoire : *ea quæ dicturi sunt paranda erunt*. L'improvisation absolue n'est donc pas de mise dans la Compagnie ; absolue, c'est-à-dire celle qui ne prépare pas, qui ne prévoit pas même la parole, ni la pensée, la matière, ni la manière. Ne serait-ce pas là en effet, le sans-souci de la paresse et le sans-gêne de l'irrévérence ! Certes Dieu a le droit d'être mieux traité, et les âmes ont besoin d'être mieux servies. Mais n'est-ce pas aussi de la présomption et de la témérité ! En vain on prétexte ses antécédents dans la partie, mais tant pis si on a déjà des antécédents. On a beau spéculer sur sa faculté naturelle, sur sa faconde habituelle, on est sûr d'avance de se tirer d'affaire :

cum mediocri fama, oui, et quelquefois *mediocri infamia* et presque toujours *cum fructu mediocri*. Nul ne saurait échapper aux inconvénients inhérents au genre lui-même; tout improvisateur est journalier et inégal, facilement inexact, ordinairement banal et vague, disant peu de choses en beaucoup de paroles, allant au hasard par une voie incertaine à un terme encore plus incertain. Qu'on le sache donc, un sermon vaut et rapporte autant qu'il coûte. La sueur féconde la semence, comme le sang la multiplie. Et ce n'est pas sans raison qu'on applique au prédicateur la sentence antique : *in sudore vultus tui vesceris pane* (Gen. III, 19).

Quant au mode de la préparation immédiate, la Règle le fait connaître en deux points : *diligenti præmeditatione et peculiari recurso ad Deum*. Quoi de plus digne! Quoi de plus juste! A ce dernier instant qui précède de si près l'action elle-même, il faut l'un et l'autre, et vraiment que faut-il encore de plus? Le prédicateur remplit son cœur avant d'ouvrir la bouche afin de pouvoir dire bientôt comme l'Apôtre : *os meum patet.... cor meum dilatatum est* (II Cor. VI, 11). D'une part, il met sa pensée sous l'impression de la vérité et de l'autre sa parole sous la bénédiction de Dieu. Cela fait, il est pénétré, la parole jaillira de son cœur; il est béni, elle entrera dans les âmes.

Quant à la mesure de la préparation, la Règle la laisse exprès indéterminée *quatenus per tempus licebit*; parce qu'elle est en effet très variable, dépendant de circonstances diverses, du temps qu'on a et surtout du besoin qu'on aurait soi-même. Comme il y a donc ici du plus et du moins, il ne paraît pas hors de propos,

d'indiquer, de graduer, et enfin d'apprécier différentes méthodes de préparation. D'abord ce que l'on peut imaginer de plus complet en ce genre, c'est de tout écrire, de tout apprendre et de tout réciter, *ad verbum*. Or les maîtres dans la partie déclarent qu'il est nécessaire de débiter par là et même de persister dans ce rude métier, pendant un long temps. Le P. de Ravignon imposait un stage d'une dizaine d'années aux jeunes prédicateurs mis à son école. Il est de fait que si tout d'abord on ne s'astreint pas résolument au régime rigoureux, plus tard on ne s'y soumettra jamais. Il n'y a qu'un temps de la vie pour écrire et pour apprendre; les doigts s'engourdissent et la mémoire s'oblitére de bonne heure, et qui a une fois goûté la paresse, ne sait plus porter le labeur. Il n'est pas moins certain que devant Dieu le mérite correspond au travail et même devant les hommes le profit récompense la peine. Il en est de la nature comme du sol : une culture énergique, industrielle et constante, complète toute les avances du ciel, aussi bien que la terre, et rien ne la supplée; par elle, un homme se centuple; sans elle, il ne sera jamais qu'un diminutif de lui-même : « *initium aliquod creaturæ* (Jac. I, 18) ». Telle est la loi : comme le diamant reste brut et grossier, s'il n'est taillé et poli, le plus riche talent à moins d'être exploité, élargi, élevé enfin par l'exercice, sera fatalement condamné à tourner dans le même cercle et à végéter au-dessous de son propre niveau. D'ordinaire après avoir donné son *nec plus ultra*, il baissa jusqu'à ce qu'il tombe, et le temps ne fait plus qu'ôter à ses qualités et ajouter à ses défauts. Le conseil des maîtres est donc fondé en raison comme en autorité, et tout jeune homme qui ne travaille pas

dans le présent en devra répondre à l'avenir : *quæ seminauerit hæc et metet* (Gal. VI, 8).

Pourtant cette première méthode ne pourrait pas encore être le dernier mot du genre. Complète au point de vue de la composition, de la diction et peut-être de l'action, elle pourrait être incomplète au point de vue de l'actualité, de la spontanéité, de la vérité oratoire, c'est-à-dire de l'éloquence elle-même. La pensée y serait trop à la merci de la lettre et le cœur aux gages de la mémoire. De plus on n'écrit pas comme on parle, et on ne parle pas non plus comme on écrit; une pièce composée et compassée dans le cabinet n'est pas bien faite pour la chaire, et s'il y a trop de littérature, il n'y aura pas assez d'éloquence. Enfin quand on débite un sermon comme une leçon, il est bien difficile de ne pas tomber dans le récitatif ou le déclamatoire. Aussi dans la pensée des maîtres cette première méthode, bien qu'obligée pour un temps, n'est autre chose qu'un acheminement vers une autre plus large, plus naturelle et définitive; elle est d'abord *ad usum*, une deuxième ira mieux *ad rem*.

Cette nouvelle méthode consiste encore à tout composer par écrit, mais à ne plus rien réciter par cœur. On est plein de son sujet, on possède parfaitement les choses, on tient en main le fil de la pensée, mais on ne sait et on ne suit qu'imparfaitement les mots; on s'en approche ou on s'en éloigne plus ou moins à sa volonté; on ajoute ou on retranche, sur l'heure et sur place, selon le besoin du moment. Qu'on suppose un homme assez familiarisé par l'exercice avec le maniement de la parole publique, assez maître de lui et de sa phrase pour qu'il ne paraisse ni hésitation dans

celui qui parle, ni disparate dans ce qu'il dit, pour que le style demeure choisi et soutenu, comme si on avait écrit, tout en restant libre et dégagé parce qu'il est en partie improvisé; car au fond l'auditeur aime toujours un orateur qu'il sent préparé, qui le respecte et se respecte lui-même. Le Prédicateur se trouve alors dans les meilleurs termes pour l'éloquence, jouissant d'un double bénéfice; pour le fonds, d'une composition préalable, et pour la forme, d'une inspiration instantanée. Cependant, il y aura ici mille variantes et presque autant que d'individus; chacun ayant un peu sa méthode de composer, comme il a sa manière de dire. Il en est qui composent mieux et qui écrivent plutôt dans leur tête que sur le papier. Il leur arrive même un phénomène assez étrange; s'ils se mettent à écrire leur discours, par le seul fait ils l'externent en quelque sorte, le font sortir et passer dans leur cahier, mais dès lors aussi, ils ne le possèdent plus, et ont besoin de le faire entrer en l'apprenant. Quoi qu'il en soit, ceux-là sont évidemment dans le cas de la Règle, il leur suffira seulement s'ils veulent conserver ultérieurement leur composition, de l'écrire après l'action même, au lieu de le faire auparavant.

Enfin une troisième méthode qui n'est pas contraire à la Règle parce qu'elle est encore une préparation, bien qu'elle soit aussi une demi-improvisation, consiste à parler d'après un canevas développé et médité, *prout per tempus licebit*. Que l'idée soit du moins unie et nette, les divisions arrêtées, les subdivisions, exorde et péroraison prévues ainsi que les principaux mouvements et applications de mœurs. Pour des vétérans dans le métier et dans bien des circonstances moins

solennelles, c'est assez ; dans les missions et les retraites, c'est même mieux.

Dix-huitième Règle. — Le prédicateur est en chaire, il n'y a plus qu'à composer son action.

La dix-huitième Règle commence par caractériser la physionomie spéciale et comme le genre d'un prédicateur de la Compagnie. En tout lui-même, doit resplendir le religieux et l'apôtre. Un défaut capital serait de l'arrogance et de l'ostentation : *caveant arrogantiam et ostentationem*. Une pareille attitude dans une profession pareille serait odieuse si elle n'était ridicule. Le signe par excellence, c'est au contraire l'humilité ; chargés d'une mission divine, nous avons à nous accréditer auprès des hommes ; or Jésus-Christ ne donne pas d'autres lettres de créance à ses ambassadeurs, *signum magni regis*. Cette Règle conçue d'ailleurs en termes magnifiques est certes bien digne d'un perpétuel souvenir. Elle exige de nous une humilité intime et notoire : *humilitatem cui ex intimo cordis affectu studere debent in animi actione præ se ferant* ; que nous fassions notre étude de l'humilité, la portant toujours imprimée au fond de notre cœur : *humilitatem cui ex intimo cordis affectu studere debent* ; et que nous en fassions une profession publique la portant partout empreinte sur nos fronts ; *humilitatem in omni actione præ se ferant*. Cette dernière expression est pittoresque et présente à l'esprit une image pleine de vérité. On croit voir le prédicateur allant à son œuvre, enseigne déployée, comme le soldat qui marche sous son drapeau. Elle est en effet la grande Règle des missionnaires : *utilius et securius erit ab humilioribus inchoare* ; tel fut aussi l'usage constant des hommes

apostoliques. L'humilité fraie la voie à la grâce de Dieu et à la conscience des âmes, l'humilité ouvre et la vérité entre. Nous avons encore ici, pour un cas particulier, une direction qui n'est qu'une application et une dépendance de la même Règle. S'il advient que nous soyons interpellés pour notre propre compte, ou au sujet de la Compagnie, et sommés dès lors à nous expliquer et à faire notre apologie religieuse, ne le faisons que par nécessité : *cogantur respondere*; et encore faisons-le avec modestie et modération, *ex modestia satisfaciant*. Rien de personnel ni de passionné, pas de jactance ni de récrimination. Après tout, nous ne sommes pas des avocats, mais des apôtres, et nous n'avons plus d'autre cause à gagner que celle de Jésus-Christ, parler de Jésus, ou du moins parler pour Jésus : c'est tout le jésuite : *causam Christi non suam agere videantur*.

Dix-neuvième Règle. — La Règle dix-neuvième d'une haute portée oratoire, traite magistralement ce qu'on peut appeler l'idée génératrice et directrice du discours, la juste alliance de la dialectique et du pathétique. Elle commence par séparer comme en effet, des genres complètement distincts et disparates, la scholastique et la prédication, *modus a scholastico diversus esse debet*. Une thèse n'est pas du tout un sermon; en vain l'orateur raisonne, si l'auditeur ne conclut pas. Après cette distinction, la Règle énonce les deux parties de l'éloquence sacrée dont l'une amène l'autre, et doit mener à l'autre : *ita ad docendum comparatus ut ad animorum motum præcipue dirigatur*. Elle passe par l'esprit pour arriver au cœur; instruire n'est qu'un acheminement, persuader est le terme; on fait d'abord apprendre, comprendre et croire; on fait enfin aimer, vouloir et agir. Que la parole

du professeur soit abstraite et didactique, pourvu qu'elle soit claire et solide, mais que celle du prédicateur soit vivante et vibrante (1).

Un sermon n'est pas une dissertation. Qu'on propose les raisons alléguées par les adversaires du dogme, afin que les auditeurs connaissent la valeur des sophismes opposés; soit. Mais il faut, devant une multitude ignorante, se bien garder de fortifier une thèse suspecte. Les chrétiens plus simples pourraient être ou égarés ou blessés, *simpliciores... offendi possent*, et sortiraient de l'Eglise moins convaincus qu'ils n'y étaient entrés. Une exception pourtant : l'auditoire pourrait demander autre chose, *nisi auditorium postulet*. S'il est composé d'hommes intelligents et désireux de répondre eux-mêmes aux objections qu'on soulève autour d'eux, le prédicateur, afin d'aiguiser leurs armes, pourra faire briller celles de leurs adversaires. En ne cachant pas la valeur des objections, si sa réponse est péremptoire, son triomphe sera plus éclatant et plus durable. Quelquefois même, il pourra se dédoubler en réalité, et donner à un autre le droit de l'attaque. On en a fait dans ces derniers temps d'excellents essais. Mais s'il n'est pas bien dirigé, ce tournoi est rarement utile, souvent même il est dangereux, et, à talents égaux, les passions humaines seront d'ordinaire plus favorables à l'agresseur du droit qu'au défenseur de la vérité.

Vingtième Règle. — Après la marche du discours, la

(1) Ici s'arrête le manuscrit. Nous avons cru devoir y ajouter les réflexions suivantes pour compléter à peu de frais cet ensemble de prescriptions apostoliques.

forme du style. Notre Règle est des plus saines : fuir l'affectation et les recherches, *ne sint affectati et sectentur lenocinia verborum*. L'orateur chrétien, avant d'être un homme disert, ne doit-il pas être l'homme de Dieu ? Que dirait-on d'un saint dont la parole académique et composée tendrait plus à exciter l'admiration que les larmes de ses auditeurs ? C'est le mot de saint François de Sales. Nos plus grands orateurs sont de cet avis. Bossuet « laissait, disait-il, au discours à faire pousser, sans qu'on les recherchât, les fleurs du langage, » « L'homme vraiment digne d'être écouté, écrivait au même temps Fénelon, est celui qui ne se sert de la parole que pour la pensée, et de la pensée que pour la vérité et la vertu. » Estimeriez-vous un grand peintre qui ornerait le cadre d'un beau portrait, avec des verroteries dignes des sauvages ? Mais surtout quel danger, si sous prétexte de se former au style, *studio politioris sermonis*, on lisait ordinairement certains ouvrages mondains, d'un goût peu sûr et d'une morale douteuse ! En vérité, n'y aurait-il pas de la folie à compromettre son propre salut, pour tenter de faire celui des autres ?

Vingt et unième Règle. — L'orateur qui se recherche lui-même peut tomber dans un autre défaut que condamne la Règle vingt et unième, l'exagération : *In laudibus et reprehensionibus a nimis exaggerationibus... abstineant*. Tantôt ses compliments seront ampoulés et fades ; tantôt ses critiques boursoufflées et trop vives. En voulant faire naître l'estime ou le blâme, il provoquera la défiance ; et en perdant toute mesure, il perdra toute autorité. Qu'il évite surtout jusqu'à l'ombre de la flatterie. Il est l'ambassadeur du ciel et non le courtisan d'un homme. Mais en attaquant l'exagération du langage, on ne veut

pas supprimer les compliments d'usage. Sobres et justes, ils sont une des politesses du discours; et la politesse est une des fleurs de la charité. Ils pourront même renfermer une leçon. Voyez Bourdaloue. L'histoire à la main, étudiez ses compliments au roi qu'on a quelquefois taxés d'exagération; et vous verrez que souvent, sous l'apparence d'un éloge, se cache une grave leçon — doux miel placé sur les bords de la coupe, pour aider à boire l'amer et utile breuvage.

Vingt-deuxième Règle. — Si la modération doit s'imposer au style, ne devra-t-elle pas aussi présider au geste et au ton du prédicateur? *Gestus corporis sit modestus... et in quo gravitas quædam religiosa præcipue eluceat.* Nous ne sommes point des déclamateurs, mais des religieux et des enfants de saint Ignace. Or, notre bienheureux Père a pris soin lui-même de nous composer des Règles de modestie. A qui ces Règles devront-elles mieux s'appliquer, qu'à celui qui porte le nom de Jésus devant les peuples du monde? L'homme de Dieu, le représentant de la Compagnie, pourra sans doute éprouver des sentiments vifs qui se trahiront au dehors. Mais au milieu des mouvements inspirés par le zèle, il doit se rappeler Celui qu'il représente, et faire reluire dans son extérieur, l'image de sa grave et tranquille majesté. Et quant à sa voix, nécessaire instrument de sa parole, notre orateur doit la rendre distincte; qu'il détache les syllabes, qu'il articule les voyelles muettes, qu'il prolonge les finales. Avec un organe faible, il pourra en suivant ces conseils, se faire entendre, même dans un vaste auditoire, *ne vocem præter modum deprimant.* Pourtant il faut aussi éviter les éclats de voix, *ne præter modum extollant.* Ces cris fatiguent l'oreille des fidèles et la poi-

trîne du prédicateur, et sont plutôt l'écho d'un sentiment nerveux, que d'une inspiration de l'âme. Mais alors, direz-vous, le ton ne sera-t-il pas monotone? Non, si l'on accommode la voix à la matière que l'on traite, *vocemque accommodent ad res quas tractabunt*. Il est des sujets simples et familiers; il en est de pathétiques et de véhéments. Le ton de la prière n'est pas celui de l'ironie et du reproche; et chacune des parties du discours est assez différente pour que l'orateur puisse varier sa parole, sans se départir des conseils de modération que lui donne la Règle.

Vingt-troisième Règle. — Tout est dit sur la préparation, le fond, le style, l'action. Que reste-t-il à déterminer? une seule chose, le temps. — Mais, peut-on le limiter? — Pourquoi pas? L'orateur en chaire n'est-il pas porté à croire qu'on l'écoute volontiers, parce qu'il parle avec plaisir? Le zèle pour le salut des âmes, aussi bien que les forces humaines, n'a-t-il pas des bornes qu'il ne doit pas dépasser, sous peine de compromettre le succès? La voix et l'attention se fatiguent à la longue. Voilà pourquoi la Règle fixe une limite extrême, une heure. C'est bien assez. C'est le temps assigné d'ordinaire aux classes de théologie et à la méditation du matin. Un monologue sans contradicteur qui durerait plus d'une heure lasserait bien vite et sans fruit. La fin ferait oublier le milieu et le milieu le commencement, disait saint François de Sales.

Vingt-quatrième Règle. — La dernière Règle du prédicateur de la Compagnie, le rappelle au souvenir de la pauvreté, sa mère. Quand il se rend pour prêcher dans un lieu même éloigné, il ne doit pas prendre de cheval pour ses bagages. Qu'il se rappelle les prescriptions de Notre

Seigneur, envoyant ses apôtres en mission. Maintenant surtout, il est facile d'aller vite, commodément et loin; on ne comprendrait pas qu'un des nôtres fît un déménagement toutes les fois qu'il se déplace. La nourriture doit être aussi modeste que l'équipage. Mieux vaut accepter la table que de la faire payer; *victum potius quam pecuniam pro victu accipiant*; c'est plus pauvre et plus conforme au conseil de Notre Seigneur: *manducate quæ apponuntur vobis* (Luc x, 8). Le domicile, si on ne peut le prendre au collège ou à la maison de la Compagnie, sera celui d'un ecclésiastique, ou d'un homme honorable, ou tout autre logis convenable à des religieux. Mais, là encore, il faut se souvenir de l'édification, ne rien exiger, se contenter d'une nourriture frugale et modeste. *Sit vero victus tenuis et parvus, ut religiosos decet*. Qu'il serait indigne de se montrer difficile, lorsqu'on parle du détachement des biens de la terre ou des devoirs de la pénitence! Toutes les Règles des prédicateurs, composées par les saints, insistent sur ce point. Quelquefois même, on leur prescrit de mendier leur pain. Mais si la difficulté des temps et la multiplicité des travaux apostoliques s'y opposent, sachons du moins accepter ce qu'on nous offre, sans rien demander, sauf les cas de maladie; et à l'exception des frais de route qui doivent être à la charge de ceux qui nous demandent, laissons à la Providence le soin de veiller sur les siens... *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus* (I Tim. vi, 8).

II. — RÈGLES DES PÈLERINS

PROLOGUE

Pourquoi donc ces Règles? Le pèlerinage, après tout, n'est qu'un des multiples expérimens du noviciat, et c'est le seul qu'on ait ainsi réglementé. D'où lui vient cet honneur d'une exception? Mais ici, il y a une pensée plus large, et si ces Règles semblent spéciales pour les pèlerinages du noviciat, dans l'intention de la Compagnie, et quant à la substance du moins, elles sont communes à toutes les éventualités analogues. En effet, tandis que d'autres ordres font vœu de stabilité, la Compagnie fait profession de mobilité; cosmopolite par esprit, elle est nomade par le fait, et tout Jésuite est un pèlerin par vocation, aussi bien que par nature. *Nostræ vocationis est diversa peragrarè loca*. Son horizon, c'est le bout du monde, car il se fait une patrie partout où il y a une âme : *In quâvis plagâ ubi animarum auxilium speratur*. Cependant il est écrit : *raro sanctificantur qui multum peregrinantur*, et on ne fait point mentir les adages.

Eh bien ! la Compagnie est mère, et son amour devait éveiller sa sollicitude; comme elle nous protège à domicile, elle nous escorte sur les routes, et les Règles des pèlerins sont aussi celles des voyageurs; hors de notre enceinte, nous aurons du moins notre boussole.

Sans doute, ces Règles, prises à la lettre, étaient surtout pratiques, lorsque les Jésuites d'autrefois s'en allaient deux à deux, tantôt cheminant, tantôt che-

vauchant; mode antique qui se retrouve encore dans les pays de mission.

Mais en vérité, quant à l'esprit, elles sont devenues plus nécessaires que jamais, dans les conditions confortables de la locomotion moderne.

Du reste, le pèlerinage religieux, indépendamment de son rapport avec tout voyage apostolique, comme simple expériment du noviciat, méritait bien tout l'intérêt de la Compagnie. N'est-ce pas un mémorial, et un prélude? Oui, un souvenir et un fac-simile de la Compagnie primitive, et en même temps une ébauche, et un essai de notre profession personnelle. On dirait un trait de famille ajouté à la physionomie du Jésuite futur.

La première Règle signale et fixe *Peregrinationis finem*.

C'est tout naturel. Le voyageur doit savoir où il va, pour savoir par où aller. Or, ici les pèlerins, quelle que soit d'ailleurs leur direction, quand même ils marcheraient en sens inverse, doivent se rencontrer au point d'arrivée, aussi bien qu'au point de départ.

Le but du pèlerinage est moral, et la Compagnie semble répéter à ses fils cette grande parole de l'apôtre : *spiritu ambulate* (Gal. v, 16).

Ainsi avant tout, et dès le début, *Persuadeant sibi peregrinationis finem*, voici la perspective du terme, et pour mieux la préciser, on la dégage. *Non tam corporis defatigationem, et ut multum iter conficiant*. Non, ce n'est point pour notre peine, moins encore pour notre plaisir : il ne s'agit pas d'aller loin, ni d'aller vite, nous ne serons par état ni des coureurs, ni des touristes. Le Jésuite passe son chemin, sans écart et sans arrêt, il s'expédie, mais il se réserve; il ne se

dépense pas en route, afin de se dévouer au terme. Mais telle est la fin commune de tous les pèlerinages, *ut ex ea fructum aliquem spiritualem percipiant*. Qui ne reconnaît là cette fameuse locution tant de fois répétée dans les Exercices? Ainsi le pèlerin de la Compagnie court à la fortune qui n'est point de ce monde; pour lui, toute voie n'est qu'un sillon, il y récolte ce qu'il a semé. *Ibant... mittentes semina, venient... portantes manipulos* (Ps. cxxv, 6). Il n'y a plus qu'à tirer une conséquence aussi logique que pratique, *ex eo fine iter et cæteros labores moderentur*. Tout dans le pèlerinage, mais le pèlerinage lui-même *iter ipsum* n'est qu'un moyen, et tout moyen doit converger à la fin.

Telle est ici la pensée dominante, et les Règles qui vont suivre ne seront que des corollaires.

La deuxième Règle est la première application du principe. Avant tout, elle pose la question religieuse, et par le seul fait, assure la sécurité des voyageurs et la prospérité du voyage; la piété sera la vrai viatique, et la régularité le guide fidèle du pèlerin; l'une vivifie : avec elle tous les biens; l'autre préserve : avec elle aucun mal; l'une, c'est la manne dans le désert, l'autre, c'est la colonne qui protège tour à tour de sa lumière et de son ombre.

Et d'abord c'est la prière qui doit inaugurer la marche. *In ipso itineris ingressu*. La journée sera une carrière : dès le début, *sursum corda!* qu'elle soit consacrée, afin d'être bénie! *Simul omnes quotidie*. Oui d'abord, à l'ouverture même du pèlerinage, tous les pèlerins convoqués encore une fois, avant la dispersion, dans le sanctuaire de famille, *simul omnes* et durant le cours du voyage, chaque matin, *in ipso itineris ingressu*, à

l'entrée d'une nouvelle étape, *litanias vel itinerarium dicant* ; les deux que l'obéissance a conjoints édicteront ensemble les litanies ou l'itinéraire. Pourvu qu'on prie, qu'on dise ce qu'on sait ou ce qu'on veut ; les litanies sont à propos toujours et partout, mais l'itinéraire est la prière par excellence, composée de l'Écriture et par l'Eglise à l'usage des voyageurs. Ainsi les frères, même à distance, en union d'esprit et de cœur, prient vraiment les uns pour les autres, et les uns avec les autres, et cependant ceux qui sont restés aux bagages, faisant mémoire des absents, disent aussi chaque jour : *oremus pro Fratribus absentibus ; salvos fac, Domine, sperantes in te.*

Après ces prémices toutes de circonstance, qui sont comme la dédicace du premier pas, viennent à la file tous les Exercices d'usage, et désormais ils se succéderont le long du chemin, invariables au travers des mille variétés de la voie et de la vie, *inter omnes viæ et vitæ varietates.*

Le Prophète chantait son Dieu dans le lieu de son pèlerinage, *cantabiles erant justificationes tuæ in loco peregrinationis meæ* (Ps. cxviii, 54). L'oraison est le cantique de l'âme exilée. Ainsi chaque journée sera encadrée entre les deux méditations obligées, et chaque partie du jour se termine par un examen *orationem et consueta exercitia*. L'âme aussi n'a-t-elle pas ses haltes périodiques ? Ainsi en usait Jésus lui-même, *secundum consuetudinem* ; or pour elle l'exercice, c'est le repos, car elle ne sait trouver de vacances qu'en Dieu, son élément, en attendant le ciel, sa patrie. Non, non, dit la Règle, *non pretermittant*, le pèlerinage ne doit pas faire brèche dans la vie. Il n'y a pas de raison pour faire

moins ; il y en a pour faire plus et mieux qu'à l'ordinaire.

On a la grâce, si on a la volonté, et tous les lieux sont propices à la piété, comme la piété est utile en tous les temps. Soit, l'oraison paraîtra plus difficile dans la mêlée des distractions, sous la pression de la fatigue ; l'âme la plus imperturbable n'est pas insensible. Fatalité de l'humaine condition, s'écriait saint Léon, la poussière terrestre se dépose même sur les cœurs religieux. *Necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere* ; toutefois, c'est un fait, et c'est un dogme, *non impediari orare semper* (Eccl. viii, 22), l'oraison est toujours à son heure, et toujours à sa place : si on n'aperçoit plus le tabernacle, notre cœur en est un ; puis on voit du moins le ciel ; si on n'est plus tout près de l'humanité sainte, on est au milieu de la Divinité même, et c'est dans son sein qu'on a le mouvement et la vie. *In ipso vivimus, movemur et sumus* (Act. xvii, 28). Encore une fois, partout où il y a un homme, un cœur qui bat, et une bouche qui respire, il y a l'oraison en puissance, une âme qui peut s'élever, et un Dieu qui veut descendre. Mais pour le novice pèlerin, la prière n'est pas seulement possible, elle est deux fois nécessaire ; pour le présent d'abord, précisément parce qu'il est plus au dehors, il faut pour équilibrer les choses qu'il vive plus au dedans et que ses dépenses ou ses pertes soient compensées par des recettes proportionnelles. Pour l'avenir, en vérité, le pèlerinage est bien un expériment, puisqu'il n'est qu'un apprentissage : le Jésuite dans sa vie mêlée, recueilli, mais non isolé, en mouvement sans agitation, toujours livré aux âmes, et tout réservé à Dieu, saura se faire une compagnie dans la solitude, et un désert au milieu de la forêt.

Enfin la Règle ajoute aux ressources de la piété, les précautions de la régularité. On n'est plus dans la clôture, avec la communauté, sous la direction et la surveillance des supérieurs; mais *apprehendite disciplinam* (Ps. II, 12), tenez-vous à la discipline comme à un fil conducteur, qu'elle vous suive, et vous embrasse même *extra muros*, comme une enceinte morale, et plus que jamais tutélaire... *Alias Regulas observent*. Ce n'est pas un jeu ce mots, la Règle préserve tous ceux qui l'observent. Cependant *quantum itineris ratio permittet*. Il est clair que les conditions du Pèlerinage, ne sont pas celles de la résidence; elles sont de nécessité anormales et transitoires, et pour le besoin du moment, quand la lettre n'est pas possible, l'esprit est seul nécessaire et suffisant.

La deuxième Règle, substantielle et pleine de grâce, vient d'être posée comme le fondement de toutes les autres; maintenant tout va porter sur ce fond solide.

La troisième Règle n'est pas moins merveilleuse, quel charme et que de profits! quelle riche moisson de fruits spirituels! On ouvre au pèlerin trois sources vives d'édification: qu'il parle seulement avec Dieu, avec son compagnon, avec les étrangers; et sa parole, ainsi que sa prière, comme une eau jaillissante ne sortira de son cœur que pour y rentrer. *Oratio mea in sinu meo convertetur* (P. xxxiv, 13).

Et d'abord la conversation divine, *Studeant frequenti oratione et meditatione*. Excellente fréquentation, certes bien digne en effet de notre étude: penser souvent à Dieu, et parler beaucoup avec Dieu, quel en sera l'effet? *Comitem itineris sibi Christum facere*. Délicieuse image, mais bien plus délicieuse réalité! N'est-ce pas à

la lettre l'histoire des disciples d'Emmaüs ? *Christus Discipulis se junxit in specie peregrini*. Ah ! vrai Emmanuel, qui se fait comme nous, pour être mieux avec nous, Pèlerin avec les pèlerins, *in specie peregrini*, il se joint à chaque bande, en tiers entre deux, *discipulis se junxit*, et devient notre compagnon pour que nous soyons toujours compagnons de Jésus.

Puis, la conversation fraternelle. Quand on ne parle plus avec Dieu lui-même, on peut encore parler de Dieu. Cependant on peut remarquer dans l'énoncé de cette règle, qu'elle n'est pas impérative comme la précédente : trois fois on y retrouve l'expression du conseil : *studeant, poterunt, meminerint*, c'est moins une prescription qu'une direction. Toutefois si on demandait à nos pèlerins : *qui sunt hi sermones quos confertis ad invicem* (Luc xxiv, 4) ? De quoi et surtout de qui parlez-vous donc ? ne pourront-ils pas répondre : *de Jesu* ? Et pourquoi pas ? Est-il rien de plus naturel et de plus utile ? On parle parce qu'on aime et pour aimer davantage, on s'anime ainsi sur le chemin, et le cœur s'échauffe au contact d'un cœur, *cor nostrum ardens erat*. D'ailleurs comme la Règle est modérée. *Colloquiis piis et religiosis*. On peut s'entretenir ou de Dieu, ou des choses de Dieu, et encore seulement *interdum*, non pas toujours, mais au moins de temps en temps. La Règle ne pouvait mieux dire, car elle ne devait pas demander plus ; elle suggère et n'exige pas : elle propose sans rien déterminer. Dans le fait, il faut ici de la mesure, mais pas de règle. Le cœur ne bat point comme le balancier d'une montre, et la sainte inspiration n'est point précisément à la minute. Quand la source donne, alors coule le ruisseau. Pour la conversation pieuse, il faut deux

choses, d'abord une voix, puis un écho, un cœur qui parle, et un cœur qui répond. *Eructavit cor verbum bonum* (Ps. XLIV, 2).

La règle conseille de faire alterner la conversation et la lecture, *Lectione alicujus libri pii*. A vrai dire, la lecture est encore une conversation, seulement au lieu de parler soi-même, on écoute un autre. Et elle ajoute *itineris molestias levare*. — Oui par cette douce alternative, le pèlerin charme les ennuis, allège les fatigues de la route; l'amour lui donne du courage, et le courage lui donne des forces.

Enfin la conversation, soit avec les passants, soit avec les hôtes, *cum externis in viâ aut in hospitiiis*. Quand on ne parle pas avec Dieu, ou de Dieu, on peut encore parler pour Dieu. *Meminerint*, la Règle nous rappelle seulement nous-mêmes à nous-mêmes, ce que nous sommes par profession : nous semons la parole, pour récolter des âmes. *Semini verbius*, c'est le surnom de l'apôtre. Cependant de la discrétion : *pro ratione sui gradus, habita ratione temporis et personarum* et de la circonspection, et que le tact décore et féconde le zèle. Mais avec un peu de savoir-faire et de savoir-dire, *sermones de spiritualibus rebus inducere*. On introduit un thème de conversation spirituelle, on insinue au moins une pieuse parole dans un entretien profane, *et fructum aliquem, quoad poterunt efficere*. On aura fait du moins tout ce qu'on pouvait, heureux si on a passé en faisant le bien; le pèlerinage sera devenu un apostolat.

La quatrième Règle traite des conditions matérielles du voyage, saintes traditions de notre B. Père, j'aime mieux dire encore, de notre divin Chef, dont nous

devons porter les livrées avec le nom ! Le pèlerin emporte tout ce qu'il possède, mais tout son trésor est dans son cœur. *Ubi thesaurus... et cor* (Matth. vi, 21). D'ailleurs son bagage est léger, il s'en va, à la mode d'un pauvre, moins encore que cela, à la mode d'un mendiant, durant un mois à la merci de la charité du monde, et de la providence du ciel.

Ainsi *eleemosynas simpliciter pro Christi amore petent*. Quoi *simpliciter* : on a l'air de trouver tout cela simple. *Eleemosynas petent*. Moi tendre la main ! certes le mot est brutal. *Durus est hic sermo* (Jo. vi, 61), mais *pro Christi amore*, à ce compte, j'en suis ; je puis tout, parce que je veux tout. Et dans le fait, cette Règle, je la connais déjà, je l'ai choisie et embrassée d'avance à la fin de la contemplation du règne de Jésus-Christ et de la méditation des deux Etendards. Apparemment les exercices ne devaient pas rester une lettre morte, la règle en est une conséquence pratique.

Alors pourquoi la Compagnie nous pousse-t-elle à ces extrémités ? Certes ce n'est point de sa part de la parcimonie, ce n'est pas dans ses usages ; ni de l'imprudence, ce n'est pas dans son caractère : et de la nôtre, ce ne sera ni une bravade du monde, ni une parade de l'Evangile. La Règle nous révèle la pensée de la Compagnie *ut...* Ah ! Dieu ! c'est ni plus, ni moins, pour faire de nous des Jésuites, non pas de nom, non pas seulement en esprit, mais en vérité. Tant qu'on peut encore compter sur les créatures, disait saint François-Xavier, on ne saurait vraiment compter sur Dieu. Eh ! bien, *omni spe abjecta quam in pecuniis et rebus creatis habere possunt*. Sans aucun doute une clef d'or nous ouvrirait toutes les portes : la fortune est partout

la bienvenue dans l'ancien comme dans le nouveau monde. Mais on a secoué l'argent comme la poussière, et on part sans ressource aucune, donc sans aucune espérance. Alors aussi, seulement alors, *integri vera cum fide et ardenti amore eam in suo Creatore ac Domino constituent*. Voilà enfin la confiance chrétienne, religieuse, apostolique, voilà le talisman de la Compagnie. Que ces paroles sont saintement sublimes ! *Integre*, je crois bien, le partage n'est plus possible : qui n'a rien sur quoi compter, ne compte plus que sur Dieu. Ah ! saint François-Xavier est satisfait. Avec cette unique espérance, il ne reste plus que la pure foi qui la fonde, et le chaste amour qui la couronne ; le Jésuite tout entier est jeté, et plongé dans le sein de son Créateur et Seigneur, pauvre de tout et riche de Dieu, déshérité de ce monde et propriétaire du ciel. Grâce à sa règle, le pèlerin s'en va joyeux de porte en porte, en répétant son refrain : *Deus meus et omnia* ! Toutefois pour maintenir notre courage au-dessus du sens humain, la règle le stimule encore par l'émulation, rappelant au pèlerin l'exemple des apôtres et du Seigneur lui-même ; après tout, il n'est pas de meilleure condition, ni dans une pire fortune.

Suivons cependant le progrès des choses. La pauvreté ne va jamais seule ; si abandonnée qu'elle soit, elle a son fidèle cortège, l'indigence de toutes les commodités de la vie, et toutes les rigueurs de l'opinion. Après les conditions du voyage, en voici les vicissitudes matérielles et morales.

On prévoit tout, afin de pourvoir à tout.

Le pèlerin doit donc s'y attendre, la quatrième Règle amène et prépare *la cinquième*. Mais celle-ci, ah ! c'est

la Règle des Règles, et je la voudrais écrite en lettres d'or. *Tolle, lege!* Prenez plutôt et lisez. Courage mon âme, tu vas te trouver ici en pays de connaissance. Te souviens-tu d'avoir lu quelque part : *gradus primus paupertas : secundus opprobrium vel contemptus*? Te souviens-tu d'avoir dit une fois : *Eligo paupertatem cum Christo paupere, opprobria cum Christo pleno opprobriis*? Belle théorie assurément; maintenant au fait, au fait! La Compagnie en mère intelligente, prend par la main ses fils, novices peut-être, généreux déjà, mais encore timides, et les conduit sur le terrain. Allons, compagnon de Jésus, *veni et vide*, moi je suis une habituée du calvaire, suis-moi; cela te fera peur, cela ne te fera point de mal : enfant, suis ta mère, pour suivre ton chef, et commence à te familiariser avec la croix.

Et d'abord, un effet immédiat de la pauvreté, c'est la pénurie, être dépourvu même du nécessaire; adieu le superflu, le commode, et le confortable! *penuriâ rerum necessariarum*. Tout s'achète en ce monde, et avec rien, on n'a rien. Or qu'on se le tienne pour dit, autrement on pourrait fort bien en rire aujourd'hui, et en pleurer demain, c'est là une preuve. Aux termes de la Règle elle-même, *probari*. Non, ce n'est point du tout plaisant pour la nature; ce n'est pas agréable d'ignorer chaque matin, si on dinera à midi, et où on couchera le soir. Et cependant, tel est le mot d'ordre : il faut réagir contre la répugnance, *agendo contra*, ne pas craindre, mais désirer; ne pas reculer devant l'épreuve, mais courir à sa rencontre. *Probari exoptent*. J'aime à demander à la Compagnie le pourquoi des choses, parce qu'elle me répond toujours d'une manière franche, et catégorique, et sa réponse satisfait mon esprit, et

contente mon cœur. Voici donc sa raison, et avec elle notre ligne de conduite : *ut ad incommoditatem cibi somnique libenter assuefiant*. Bah ! on s'habitue à tout, au pain bis comme au pain mollet, à la dure comme à l'édredon, et l'habitude rend tout facile. Du moins qu'on se fasse à tout, et qu'on apprenne pour le savoir, tantôt à ne manquer de rien, tantôt à se passer de tout. Soldat d'un général qui jeûnait et veillait, il ne te sied point de faire le délicat.

Un autre effet trop naturel de la pauvreté, c'est le discrédit. A cet égard jamais le monde n'a compris et ne comprendra l'Evangile, et les pauvres eux-mêmes ne savent point apprécier leur condition. *Injurias, illusiones et opprobria in itinere...* Tel sera donc l'apanage du pèlerin mendiant. Or pouvez-vous boire à ce calice ? Goûtez et voyez, c'est tout ce qu'il y a de plus amer, sinon en réalité, du moins en perspective ; car l'homme vit sans doute par l'estomac, mais il vit surtout dans son amour-propre. Eh ! bien, c'est la loi, c'est une nécessité, il faut mourir ; car le tombeau est le berceau de l'apôtre. *Eamus et moriamur* (Jo. xi, 16). D'abord tous ces revenants-bons de la pauvreté, *patienter cum Dei gratia ferant*, appuyés sur la grâce, subissons-les avec patience. Ce serait assez pour un philosophe, ce n'est pas assez pour un Jésuite, *gaudeantque*. Oui, oui, que l'amour divin l'emporte sur l'amour-propre, et que la joie rayonne au-dessus de la patience. O Père, c'est un trait de ressemblance avec vous : Maître, c'est une décoration à votre service ; Jésus, je suis enfin Jésuite. Alors comme les martyrs, à la suite des apôtres : *ibant gaudentes, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* (Act. v, 41).

Les grandes lignes du Pèlerinage ont été tracées; on sait où, par où, et comment on doit aller. *La sixième Règle* s'occupe de cette petite communauté ambulante, temporairement détachée de la grande communauté sédentaire. Les pèlerins sont envoyés deux à deux : tel fut en effet le chiffre évangélique. *Misit binos* (Luc. x. 4), mais ce nombre même, de précieux souvenir, n'est point sans quelques risques pour l'infirmité humaine. C'est assez pour n'être pas seul, mais c'est trop, ou trop peu pour ne faire qu'un. Le moyen, par exemple, dans ce tête à tête d'un mois, d'échapper au dualisme? L'égoïsme lui-même n'est-il pas à prévoir et à redouter? Déjà par la force des choses, il a fait la moitié de la communauté; encore un peu, et s'il n'est vigoureusement contenu, il l'envahira tout entière. Or cet inconvénient sérieux, et le grave malaise qui en résulte, en temps de pèlerinage, l'occasion en est partout, et humainement parlant, l'issue nulle part.

En effet d'abord tous les jours ne se ressemblent pas, au moral non plus qu'au physique, et notre baromètre ne fait que monter et descendre, fixe seulement dans son inconstance même. Il y a de plus inévitablement, bien des déconvenues et des contrariétés ajoutées à la fatigue, malgré les péripéties de la route et la variété des perspectives et des aventures; il y a la monotonie du vis-à-vis, mille dissonances de caractère, ou dissidences pratiques. Et cependant, pour le moment, aucun palliatif, aucun échappatoire. Si seulement on était trois! L'homme, comme Dieu même *numero Deus impare gaudet!* Mais non, *Misit illos binos...*

Ici intervient la Compagnie. Avec quelle délicatesse! En vérité une mère est le meilleur juge de paix, afin

de maintenir entre deux l'union dans l'unité, il faut d'une part la prépondérance d'une autorité temporaire telle quelle, et de l'autre la condescendance de la charité et de l'humilité réunies et combinées. Sans doute la Règle ne dit rien du premier élément, sous-entendu ici, parce qu'il est partout supposé. Dans le fait, ainsi le veulent le droit et la coutume, partout où il y a deux Jésuites, il y a deux frères, mais non pas deux égaux : tout nombre suffit à la hiérarchie; avec un seul couple d'hommes, on a de quoi faire un supérieur et un inférieur, l'un et l'autre *ex officio*. Communauté en miniature, et pourtant au complet; supériorité bien modeste assurément dans sa sphère et ses attributions, dans son exercice et sa durée; le droit ou le devoir de dire le premier et le dernier mot, c'est presque tout, et c'est assez pour le besoin; la charge est légère pour celui qui l'a, et plus encore pour celui qui ne l'a pas.

Mais la Règle devient explicite quant au second élément de l'union, la condescendance fraternelle; son procédé est simple autant qu'ingénieux, et d'autant meilleur qu'elle ne l'a point inventé, mais trouvé dans l'Évangile. Les deux associés sont-ils d'inégale vigueur, l'un robuste, l'autre débile : *deposuit potentes... et exaltavit humiles* (Luc 1, 52); elle incline la force devant la faiblesse; tel sera l'ordre de la marche, *qui majoribus pollent viribus, subsequi et non præcedere debent*. On va de front sans doute, dans la même voie, du même pas et la main dans la main, cependant au plus faible appartient l'initiative, le droit d'accélérer, de ralentir et même de suspendre la marche : c'est sur les petites jambes que doit se mesurer la longueur des étapes. *Iter*

diei debilium infirmitati commensuretur. Au besoin les attentions iront encore plus loin. Ainsi en cas de défaillance, c'est toujours au plus fort de se faire la providence du plus faible, et s'il le faut, de lui ménager quelque moyen de transport. *Si quis viribus destitueretur jumento aut alia ratione juvari debet.*

A ce propos cependant, la Règle ajoute une clause qui n'est pas un hors-d'œuvre. On y remarquera en passant un genre vraiment propre de la Compagnie, une manière de penser et de faire absolument dégagée de tout esprit du monde. Ainsi dans ces mesures à prendre, on n'aura aucun égard aux qualités, bien moins encore à la qualité de la personne, mais seulement à la nécessité, et à la charité, *non qualitatis, sed necessitatis et charitatis ratio est habenda.* — Non, les privilèges ne sont point de mise dans la famille religieuse, l'égalité dans la fraternité y est écrite ailleurs que sur les pierres, et la plus humble place y est réputée la plus noble *in Christo Jesu Domino Nostro.*

Le seconde partie de nos Règles n'est plus qu'une série de conseils, une direction pour des cas particuliers. Une indication suffira désormais au lieu d'une explication.

La septième Règle par exemple suppose une malencontreuse éventualité sur laquelle on ne comptait point au départ, et qu'il faut pourtant prévoir, parce que les Pèlerins ne sont pas exemptés d'être hommes; c'est à la traverse, sur la route, un accident, ou une maladie. Voilà qu'un des voyageurs tombe et reste sur place. Qu'on le sache bien, jamais une mère n'abandonne un de ses fils; jamais un Jésuite ne sera malade, sans avoir un garde-malade; la Compagnie l'escortait sur le

chemin, à plus forte raison veut-elle l'assister près de sa couche. Sans doute alors il faudrait avant tout et sur l'heure, notifier la fâcheuse nouvelle à la maison mère, qui fut le point de départ et qui est aussi le rendez-vous, car c'est là surtout qu'on doit aviser aux expédients et aux embarras du moment. S'il se trouve à proximité une autre maison de la Compagnie quelconque, et que le trajet soit faisable, que le cher malade y soit transféré; où peut-il être mieux? Sinon, et jusqu'à nouvel ordre, que le compagnon ne bouge pas, et que le frère reste là pour aider et consoler son frère. *Socius ei relinquendus... consolationi et auxilio*. La charité compatissante est la meilleure de toutes. L'épreuve enfin passée, on reprend, comme on peut, et on achève le Pèlerinage interrompu.

Dans la Règle huitième, voici une meilleure occurrence, on reçoit sur la route l'invitation d'un honorable et pieux ami. Les deux épithètes font ici à merveille. Il n'est pas défendu d'accepter l'hospitalité offerte; n'est-ce pas un bienfait, une gracieuse aumône? et naturellement le premier d'office est désigné pour donner la réponse. *Posset qui præest beneficium admittere*. Mais la Règle y met une condition expresse, c'est que les pèlerins rendent à leurs hôtes le bien pour le bien, et qu'ils ne se retirent qu'en laissant l'intérieur hospitalier édifié par leurs paroles, et par tout l'ensemble d'un religieux exemple, *curare debent hospites ædificatos relinquere*. A chacun de payer avec ce qu'il a, *quod habeo, hoc tibi do*.

Cette dernière recommandation d'édifier en tout, la Règle neuvième, l'étend partout, même dans les hôtelleries et dans les gares. Ne fit-on qu'y passer, n'y fût-

on pas reconnu. *In omnibus hospitiiis*, ah ! *meminisse debent*, qu'on ne l'oublie donc jamais, le pèlerin de la Compagnie doit être en tout temps, et en tout lieu le précurseur du maître qui l'a envoyé ; dans la voie spirituelle, le Jésuite suit Jésus, il le précède dans la voie apostolique. *Misit binos ante faciem suam in omnem locum quod erat ipse venturus*. Oui, à chacun de vous sont adressées ces paroles de l'itinéraire : *Et tu puer*, et vous aussi, novice encore, encore un enfant, je vous nomme prophète, puisque vous êtes un apôtre, *propheta altissimi vocaberis* (Luc I, 76 et seq.), évangéliser, n'est-ce pas prophétiser ? Allez donc, et chemin faisant, frayez la voie. *Præibis ante faciem Domini, parare vias*. Jésus dans le cœur, Jésus sur le front, prêchez-le partout vous-même, et quand votre voix se tait, que votre vie parle encore.

La règle signale en particulier deux circonstances assez délicates en effet, dans lesquelles le pèlerin pourrait également ou bien édifier, ou bien scandaliser, et elle les recommande au plus vigilant souvenir. *Sobrietatis in mensâ et modestiæ in conversatione nunquam obliviscantur*. C'est à la table en effet, c'est dans les causeries que la nature, toujours si prompte à la détente, s'épanche surtout et nous échappe. Cette émancipation des circonstances est encore provoquée par une réaction ; à peine le pèlerin a-t-il franchi le seuil du noviciat, qu'en sortant de la famille, il entre dans le monde, et passe brusquement de l'étuve à l'air libre, peut-être dépaycé d'abord et bientôt naturalisé. Cependant *nunquam obliviscantur*, qu'on le sache si bien qu'on ne l'oublie jamais, que nos transfuges d'un mois se surveillent eux-mêmes, car il seront aussi surveillés par d'autres, par

des observateurs très attentifs et plus ou moins bienveillants, les uns qui en attendent beaucoup, les autres qui s'en défient un peu ; c'est à eux de répondre à l'espérance, et de répliquer à la prévention. Même à table d'hôte, il faudrait encore se souvenir de la sobriété et de la modestie. *Nunquam obliviscantur.*

Enfin, voici la meilleure hospitalité : On vient à passer dans un collège, ou maison de la Compagnie, ici la Règle recommande deux choses ; l'une, l'édification toujours, *studeant bonum ædificationis odorem relinquere.*

Entre nous, c'est charité et même justice ; c'est un service rendu à la Compagnie et à Dieu lui-même, tout à l'heure nous le faisons pour des étrangers, combien plus pour des frères, Oh ! que le Jésuite passe donc ainsi, laissant sur ses traces la bonne odeur de Jésus-Christ.

L'autre prescription relative à la discrétion est plus qu'un point de Règle, c'est un cas de conscience. *De rebus aut personis aliorum collegiorum aut domorum nihil... nisi ad ædificationem.* Il en est qui semblent se croire autorisés à dire dans une maison de la Compagnie tout ce qu'ils savent, ou tout ce qu'ils pensent d'une autre maison, soit d'un individu en particulier, soit d'une communauté tout entière, comme si la médiosance était de droit entre nous ; et de gaieté de cœur, ils ont trois fois péché : un religieux aura médité sur ses frères. Non, dit la Règle, pas de ces tristes colportages. *Nihil nisi ad ædificationem.* Rien, si ce n'est en bonne part et pour une bonne fin.

La onzième Règle ajoute aux deux recommandations précédentes une dernière clause pour couper court à de

nombreux et immanquables inconvénients. Les pèlerins, une fois dans une maison de la Compagnie, rentrent par le seul fait dans la condition commune. Ainsi le supérieur intérimaire du groupe voyageur abdique à l'instant en présence du supérieur local, et sous la direction de ce dernier, il ne peut plus permettre rien d'anormal, ni à son compagnon, ni à lui-même. Il ne pourra donc, à moins d'une autorisation formelle, rien demander à des étrangers, rien recevoir, ni pour lui, ni pour les autres.

Enfin, *la douzième Règle* confirme ce que nous avons dit dans le prologue. Ce qui est écrit pour les pèlerins, l'est aussi pour tous les voyageurs, *omnes qui iter faciunt ex nostris*. Ces derniers, comme les premiers, sont soumis à ces Règles, *has regulas etiam servant*; seulement ils en prennent ce qu'ils peuvent, *suo modo, quantum fieri potest*.

Mais les uns et les autres ne doivent pas voyager, c'est le dernier mot de la Règle, sans être munis d'une lettre d'obédience; qu'on s'en procure au départ, et qu'on la présente à l'arrivée. La mission d'un supérieur, signée de son nom, et scellée du nom de Jésus, tel est le religieux passeport d'un Jésuite.

CANEVAS DE DISCOURS

*Adressés à des religieux de la Compagnie
et se rapportant aux quatre Semaines des Exercices.*

PREMIÈRE SEMAINE

1^o LA LECTURE

Pourquoi saint Ignace n'a-t-il pas donné une place plus apparente à la lecture? Elle n'est pas même mentionnée dans l'énumération des Exercices spirituels. Seulement en passant, comme par hasard, dans une note de deux lignes, avant le premier jour de la semaine, il la nomme une fois pour toutes. Il paraît donc la laisser sur un arrière-plan, et la tenir pour un hors-d'œuvre. Encore une fois, est-ce là le cas qu'il faut faire de la lecture spirituelle? Tout ceci va s'expliquer et en définitive de ce que saint Ignace ne parle pas plus tôt ni plus tard de la lecture, on ne peut rien en conclure contre elle, et de ce qu'il en dit, on peut assez conclure et l'estime qu'il en faut avoir et l'usage qu'il en faut faire.

D'abord saint Ignace avait des raisons de circonstance pour parler tard et peu de la lecture. Qu'on se rappelle donc seulement l'histoire et l'économie des

Exercices. Ne sait-on pas que saint Ignace les écrivit pour les autres, après les avoir faits pour lui-même ! Il n'eut qu'à mettre sa pratique en théorie, à raconter d'où la grâce l'avait tiré, par où elle l'avait conduit, enfin où elle l'avait amené. Or, on sait qu'à Loyola, il débute par la pénurie de toute lecture, dans l'absence de tout livre : trait de Providence qui préparait le coup de grâce. N'est-ce point un peu sous l'impression de ce souvenir personnel que saint Ignace commence par soustraire tous les livres des mains du retraitant durant la première semaine ? Il lui remet le livre de sa conscience, et ce sera sa bibliothèque. Sans doute le retraitant aimerait infiniment mieux lire quoi que ce soit, plutôt que de se lire lui-même. Il y aura peut-être dans ce vide de l'ennui et du dépit, mais n'importe, il y aura de la confusion, du remords, du regret, salutaire amertume ! L'âme a peur d'elle-même presque autant que de Dieu, toute occasion sera bonne pour cette fugue à la fois instinctive et calculée. Il faut la mettre au désert, et lui fermer toutes les issues. Bon gré, mal gré, alors elle se rencontre et ne rencontre que soi, rassasiée et dégoûtée d'elle-même, du moins elle se reconnaît ; se reconnaître, mais c'est se convertir. Fallût-il acheter ce résultat, on n'a point à se plaindre ; la peine n'a été que trop méritée et elle sera bien assez payée.

De plus, si dès le début le retraitant avait des livres, à sa portée et à sa merci, aisément il pourrait prendre le change. Il y a de notables différences entre la lecture et la méditation ; celle-ci coûte et celle-là plaît, l'une exerce et l'autre repose ; là le travail est d'avance fait par un autre, ici il est tout entier à faire par nous. N'est-ce point pour cela même que saint Ignace n'a pas

compté la lecture au nombre des exercices spirituels proprement dits ! c'est qu'il prend les choses au pied de la lettre, il entend que l'âme soit active dans les exercices, or dans la lecture elle n'est guère que passive. Cependant, indépendamment de l'instinct pour le repos, un prétexte de projet inclinerait d'abord le retraitant vers la lecture et facilement il se ferait illusion à lui-même par l'apparence du bien. La méditation est toujours un rude labeur, mais pour le débutant elle est un labeur ingrat, souvent stérile, presque désespérant. On ne peut méditer ; au moins on saura lire ; on ne fait rien par soi-même, au moins on prendra quelque chose chez les autres. Après tout, pourquoi se donner la peine de creuser et de fouiller en plein champ, quand il y a des veines ouvertes ?... Mais saint Ignace a répondu déjà à toutes ces spécieuses raisons par l'amour. Lui, il estime en spiritualité le peu qu'on acquiert par la méditation laborieuse et le préfère au beaucoup qu'on apprendrait dans une facile lecture. C'est qu'ici il ne s'agit pas de savoir, mais de sentir et de goûter : que sert de faire passer des pages sous les yeux ? Mieux vaudrait qu'un seul mot entrât dans le cœur. Or il faut que notre terre donne son fruit, il faut l'extraire de notre fond, et alors il y demeure, il est nôtre, et nous le possédons parce que nous l'avons produit.

Ainsi en aucun temps, moins que jamais dans une retraite, la lecture ne doit usurper la place des exercices, ni même empiéter sur leur durée... Saint Ignace lui a assigné le rôle d'auxiliaire et dans cette condition voici ce qu'il en pense.

D'abord il l'estime beaucoup. Il déclare en effet que

la lecture à son heure est, sinon absolument nécessaire, du moins très utile, *valdè prodest*. Alors elle aide l'âme et en même temps les exercices, elle fournit à la mémoire, à l'esprit, et au cœur, elle prédispose et concourt à la prière, à l'examen, à la méditation, que dis-je? En elle seule elle renferme quelque chose de tous les autres exercices de piété. Qu'on lise bien un bon livre, il y aura dans cette lecture, de la prière, de l'examen et de la méditation. Mais les faits ne prouvent-ils pas assez cette utilité? Saint Ignace en est lui-même un exemple fameux, et quand il écrivait ces deux mots *valdè prodest*, il s'est souvenu de son passé.

De plus, il l'exploite... Dans le peu qu'il dit, il dit à peu près tout. Ainsi on voit que saint Ignace prescrit le discernement dans les livres et la discrétion dans la lecture.

Quant aux livres, il ne les propose pas indistinctement, et en général, mais il en cite un petit nombre, les meilleurs parmi les bons, ceux-là mêmes que la Providence lui fit rencontrer jadis à Loyola, après les premiers jours passés face à face avec sa conscience. Sans doute cette consigne sévère n'est posée que pour le moment des retraites. Toutefois, même à d'autres époques, si on ne la garde pas, il serait utile de s'en rapprocher plutôt que de s'en éloigner. Il n'est pas bon pour l'âme de courir après plusieurs directeurs, ni de parcourir beaucoup de livres; il en reste peu dans la mémoire, rien dans le cœur. Si on savait adopter un seul livre, on se ferait une doctrine; c'est à cette source qu'on puiserait l'Esprit, ce qui n'empêcherait pas d'autres lectures pour la variété, pour l'érudition, pour l'édification.

Quant à la lecture... saint Ignace se sert d'une expression singulière, il ne dit pas : il est utile de lire tel ouvrage, mais de lire des passages de tel ouvrage... ce qui indique une lecture assez restreinte quant à la quantité et quand au genre adapté au besoin du moment.

2^o LES EXERCICES, ÉCOLE DU RESPECT

C'est bien aux exercices de saint Ignace qu'on pourrait appliquer cette dénomination fameuse *d'Ecole du Respect*. Oui, là nous apprenons le respect, et le respect, une fois appris, nous enseigne à son tour; c'est à la fois la grande leçon et le grand maître des Exercices.

1^o Nous apprenons d'abord la leçon du respect à l'école des Exercices. Telle est en effet la première de toutes les leçons dans l'ordre des temps comme dans l'ordre des choses. Aussitôt après ce titre, *principium*, en tête de la première page des Exercices, on lit à la première ligne : *homo creatus est ut revereatur*... N'est-ce pas une leçon bien donnée? Avant tout le reste, le respect est posé en principe et imposé comme la grande loi de la nature, puisque c'est la loi même de la création. L'homme est si bien destiné et obligé au respect, qu'il a été créé exprès et seulement pour respecter, *homo creatus est ut revereatur*. Oui, de ce seul fait de la création, *creatus est*, découle immédiatement le devoir du respect, et à raison de la distance ou de la disproportion qui sépare ces deux termes, Dieu et l'homme, et de la relation qui les rapproche, le Créateur et sa créature.

Qu'est-ce donc en effet que le respect, sinon la reconnaissance d'une supériorité, par conséquent un hommage à la vérité, un acte de justice, un maintien de l'ordre. Et pour être simplement vrai, juste et légitime, le respect sera en proportion avec la supériorité, et là où celle-ci est sans limite, il devra être sans mesure.

Voilà donc la grande loi de l'homme, sa vraie nature

et sa destinée, *homo... ut revereatur!* Il est homme pour le respect. Eh! bien, comment saint Ignace fait-il observer cette loi, afin qu'à l'école des Exercices on apprenne encore par la pratique ce qu'on sait déjà par principe?

Qui, à première vue, n'a pas été un peu étonné de cette troisième annotation dans la préface des Exercices? C'est la première prescription à l'adresse du retraitant, et c'est précisément le respect qui en est la matière et l'objet. Il est bien recommandé, comme une convenance, et même comme une obligation, qu'il faut croître en respect à mesure qu'on s'approche de Dieu. *Advertere debemus quòd requiritur major reverentia...* Cela rappelle la phrase de saint Paul : *modestia vestra nota sit... Dominus enim propè est* (Phil. iv, 5). On se compose à proximité de Dieu! Mais on le voit, le respect est au premier rang dans l'estime de saint Ignace.

C'est bien le même sentiment qui lui a inspiré la troisième addition. Aucun exercice, devant mettre l'âme en communication avec Dieu, ne pourra se faire sans un acte préalable, sans un acte de révérence et d'humiliation, *facere oportebit actum reverentiæ seu humiliationis*. Certes, ce n'est pas là une forme vide et vaine; c'est le besoin de l'homme, autant que le droit de Dieu, c'est la force même des choses. Et puisque l'homme est un composé, *totum compositum animæ et corporis*, et qu'il doit respecter de tout son être, le sentiment sera accompagné d'un cérémonial analogue, à moins que la circonstance du lieu ne permette pas la démonstration extérieure. *Nunquàm fiet coràm aliis, sed tantùm in occulto...*

Du reste comme saint Ignace observe lui-même ce

qu'il recommande aux autres, partout et toujours, il apparaît sous l'impression du respect; il en est si pénétré, que cette intime pensée, comme à son insu, respire dans tout ce qu'il dit et dans tout ce qu'il écrit. On le sent, cet homme était vraiment un homme de Dieu.

Ainsi jamais il n'appelle Jésus par son nom propre, mais seulement par ses titres, *Creator ac Dominus... Christus Dominus noster... Deus Dominus noster...* Ou bien il emploie cette formule encore plus respectueuse, à l'usage des rois, *sua divina Majestas... tua Majestas sanctissima, infinita Bonitas tua...* Est-il question de la Sainte Communion? C'est *sanctissimum sacramentum, sanctissimum sacrificium, sanctissimum corpus* ou *sanguinem pretiosum*.

Et ce respect, saint Ignace l'étend à tout ce qui tient à Dieu, avant tout, à Marie qui tient en effet de si près à Jésus, et qu'il traite, avec proportion, comme Jésus lui-même; dans son style ce sera *Domina nostra*, le titre par excellence. Après Marie, vient l'Eglise : *vera sponsa Christi Domini nostri, nostra sancta mater*.

Et ces locutions ne sont pas de vaines formules : saint Ignace dit ce qu'il pense et fait comme il dit.

Encore une fois les Exercices sont vraiment l'Ecole du Respect.

2^o Le Respect nous enseigne à son tour.

Il est écrit : *initium sapientiæ timor Domini* (Eccl. 1, 15). Le respect est une sorte de crainte, sinon la crainte d'une peine, du moins la crainte révérentielle d'une personne supérieure. Eh ! bien, oui, le Respect est bien le commencement et le principe de la sagesse, et grâce aux leçons de ce grand maître, on réalisera ces trois con-

ditions de la vie, énumérées par l'apôtre : *piè, sobriè et justè vivamus...* (Tit. II, 12), la piété, la justice et la sobriété.

a. Et d'abord le Respect est l'école, je dirais plutôt, qu'il est le berceau même de la religion, *Initium... timor*. Quand on analyse le sentiment religieux, dont le culte est l'expression, au fond on trouve le respect de Dieu. Otez le respect, le culte n'a plus de sens, et la religion plus de vie. Aussi quand dans une âme, ou dans un peuple, vient à baisser cette révérence souveraine inspirée par la foi, on voit diminuer dans la même mesure la pratique avec le sens religieux.

Mais pour s'en tenir, avec le texte de l'apôtre *piè*, à la piété proprement dite, le respect en est bien *initium* l'initiation, aussi saint Ignace le pose-t-il comme un prélude obligé de tout exercice de piété. Rien en effet ne peut mieux préparer Dieu lui-même et l'âme à entrer en rapports, *facere actum reverentiae seu humiliationis*, dès qu'on exalte Dieu, il s'incline, et dès que l'homme s'abaisse, il monte, et la rencontre se fait dans la grâce et la paix.

Le respect de Dieu maintient en nous l'humilité, qui est la clef de la prière, entretient la probité qui en est la condition, et sauvegarde même la familiarité qui en fait le charme.

b. *Justè*, le respect de Dieu est le meilleur, pour ne pas dire le seul garant du devoir, car c'est le mobile même de la conscience. Qui ne respecte pas Dieu, que respectera-t-il ? Et qui ne reconnaît pas le droit de Dieu, quel devoir connaîtra-t-il ? Supposer qu'en effet le respect religieux vienne à s'oblitérer, hélas, ce n'est pas une supposition de nos jours ! A sa place arrive fatale-

ment la morale indépendante; ne parlez plus à l'homme que de ses droits; car de devoirs, il n'en a plus en dehors de son intérêt ou de son bon plaisir. Encore une fois, c'est logique, où Dieu n'est plus respecté, rien n'est respectable. Au contraire le seul respect pour Dieu produit par le seul fait tous les autres à la fois, car il les renferme tous, et dans tout devoir même humain, l'œil de la foi découvre un droit divin.

c. *Sobriè*. Toute vertu est dans ce mot, *in medio virtus*, car elle est précisément dans la mesure; en deçà, serait le défaut, au-delà, l'excès, et dans le milieu seul est la vertu. Eh! bien, c'est le respect de Dieu qui sera le régulateur de l'homme; tantôt il deviendra un aiguillon qui le presse et tantôt un frein qui l'arrête. Sans doute en nous la volonté commande bien, mais à condition d'être commandée elle-même. Ainsi l'homme qui respecte Dieu est amené à se respecter lui-même et par cela seul qu'il est respectueux, il devient aussi respectable.

LA PRIÈRE

(d'après les Exercices)

On peut tirer des Exercices une bien solide doctrine sur la prière pour en donner une juste idée, et une pratique fidèle.

D'abord quant à l'essence de la prière, qui est la demande, selon saint Thomas et Suarès, comme on a dit que le premier secret de l'éloquence, était de dire quelque chose à quelqu'un, ainsi le premier élément de la prière, c'est de demander quelque chose à quelqu'un.

Saint Ignace se répète à satiété pour nous inculquer cette leçon de la Rhétorique divine. Chaque fois il revient sur cette formule : *petere id quod volo*. Cette locution n'est pas sans valeur. Notre Seigneur lui-même nous reproche de ne pas demander quelque chose. *Non petistis quidquam* (Jo. xvi, 24). La prière demeure sans effet, si elle est sans principe et sans objet ; il faut, puisqu'elle est une demande ou l'expression d'un désir, qu'elle parte du cœur et qu'elle se dirige vers un but, et c'est cette volonté d'obtenir dans celui qui prie qui inspire à celui qui est prié la volonté d'accorder. *Desiderium orat*. Il faut donc soi-même bien vouloir ce qu'on demande, et ensuite demander ce qu'on veut. *Petere id quod volo*.

Deux fois saint Ignace semble s'écarter de ce conseil, mais c'est en effet pour y revenir, et l'exception apparente rentre dans la règle et la confirme. Dans l'annotation seizième et dans la note ajoutée à la méditation

des trois classes, il conseille au lieu de demander ce qu'on veut, de demander au contraire ce qu'on ne veut pas. C'est qu'il y a dans l'homme deux hommes, c'est qu'il y a deux volontés, la volonté de l'esprit, et la volonté de la chair, et sans doute il ne faut pas demander ce que veut la chair, mais ce que veut l'esprit : au besoin il faut même demander *contra carnem*. De plus, dans ces deux notes, il s'agit d'une prière de circonstance, il s'agit de ce moment de l'élection où l'âme doit se faire elle-même indifférente, quand même elle ne le serait pas.

Alors, dit saint Ignace, si cette indifférence vient à manquer, *quando non sumus indifferentes*, il est très expédient pour éteindre cette affection désordonnée, *multum juvat ad extinguendum affectum inordinatum*, de demander diamétralement le contraire de ce qu'on désire. Ainsi cette prière est-elle une victoire préalable ; on demande ce qu'on ne veut pas, précisément pour se mettre en mesure de demander et d'obtenir ce que Dieu veut.

Saint Ignace désigne aussi nettement la personne à qui s'adresse la prière. *Ante conspectum Dei Domini nostri, à Deo Domino nostro*.

Un grand défaut dans la prière, après le vague de l'objet, c'est le vague du terme. La prière aime la solitude, mais elle abhorre l'isolement. De nécessité il faut un vis-à-vis. Une personne qui prie suppose une personne qui est priée ? A quoi bon parler, si nul n'écoute, si nul n'exauce ? Saint Ignace a nommé toutes ses prières des colloques, et non des monologues, c'est donc sous le regard de Dieu Notre Seigneur qu'on prie, et à son cœur qu'on s'adresse.

Quelquefois, dans les circonstances majeures, quand il s'agit de grâces signalées dans la première et la deuxième semaines, afin de rendre l'âme à la fois plus désireuse et plus confiante, et de rendre aussi Dieu plus propice, saint Ignace multiplie les personnes qui la reçoivent pour la transmettre, par exemple dans la triple colloque de la première et de la deuxième semaines.

Enfin saint Ignace, ennemi du vague, détermine aussi positivement la personne qui prie. Chose remarquable ! Saint Ignace met toujours le verbe à l'actif, et le sujet au singulier, et à la première personne. C'est moi et toujours moi qui veux et qui prie, *petere id quod volo*. Ainsi met-il l'âme en branle, en action ; il faut qu'elle s'évertue, qu'elle s'exploite, et Dieu fera le reste.

2. Quant aux circonstances de la prière, les Exercices répondent aux quatre questions : *quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

Par quels moyens ? Saint Ignace fait assez comprendre que la prière est elle même une grâce, mais une grâce toujours présente, puisqu'il nous la fait demander comme étant de Dieu, et puisqu'il nous fait l'employer comme étant à nous. Dieu est toujours prêt à nous donner cette grâce, si notre cœur est prêt à la prendre. C'est la ressource suprême et universelle qui ne fait jamais défaut et qui suffit à tout. Tant que le cœur bat, il peut soupirer, et tant qu'il a prière, il y a de l'espoir.

Pour quel motif ? Pour un motif impérieux, parce que sans la grâce nous ne pouvons rien sur toute la ligne ; aussi saint Ignace nous fait-il demander tout depuis le commencement jusqu'à la fin.

Quand? notre Père met la prière avant, et après tout.

Comment? La forme qui nous va le mieux est celle qui fait le plus. Le cœur ici fait tous les frais d'éloquence. Cependant il faut tempérer les choses et allier ce qui convient à Dieu, et ce qui convient à l'âme.

D'après la troisième annotation, la forme devra être toujours digne de Dieu, et pourra en même temps être propre à l'âme. Sauf le respect, on peut parler à Dieu, *sicut amicus ad alterum, vel servus ad dominum*, ou comme un ami à un autre lui-même, ou comme un serviteur à un maître. Dieu est cela pour nous, et nous aussi pour lui. Puisque ces relations existent, pourquoi ne pas les exprimer dans le langage?

De plus la prière se prête à mille variantes, tantôt on demande une grâce, tantôt on s'accuse, tantôt on communique ses affaires intérieures, ses pensées, ses doutes, ses projets, tantôt on demande conseil.

Et en cela on n'a qu'à suivre, ou la pente même du sujet, ou l'inclination de son propre cœur. Ainsi comprise, comme la prière est spontanée et devient naturelle! Elle jaillit véritablement du cœur, comme l'eau de la source. L'art n'y est pour rien : la nature avec la grâce en fait les frais, ou en est le fond.

Enfin une grande doctrine sur le genre d'efficacité de la prière ressort de la pratique de saint Ignace, et deux graves illusions sont dissipées d'un seul coup. Plusieurs se persuadent n'avoir rien reçu après avoir prié, plusieurs au contraire s'imaginent avoir tout fait quand ils ont prié. Ces deux erreurs sont opposées, comme le découragement à la présomption, mais précisément, parce que les extrêmes se touchent, elles se rencontrent et se confondent dans la même nullité de

résultat. En effet ceux-ci et ceux-là se trompent également : la vérité à son ordinaire est dans le milieu. Quand on a demandé, il est vrai de dire qu'on a reçu, et il est aussi vrai de dire qu'on n'a rien fait encore, mais qu'on a la grâce pour tout faire. Il y a trois actes distincts et successifs, on demande, on obtient, on emploie. Ainsi l'enfant demande du pain, et grâce à sa demande il reçoit, et au moyen de ce don obtenu, il se nourrit. C'est ainsi que procèdent constamment les Exercices : avant tout ils recommandent la prière, on commence toujours par là ; cela fait, ils supposent qu'on a reçu par cela seul qu'on a demandé ; et immédiatement ils prescrivent d'agir en se servant de la grâce ; c'est par là qu'on doit toujours continuer sans finir : *gratia Dei mecum*.

La formule : *petere id quod volo*, paraît consacrée par les Exercices. Saint Ignace la répète sans relâche, à toute occasion ; on la compte onze ou douze fois, autant de fois qu'il y a de méditations modèles.

4^o MYSTÈRE DE L'AVENIR

Si nous généralisons un peu la onzième annotation, nous y trouverons deux bons conseils, l'un plein de sagesse qui nous délivre d'une préoccupation à la fois incessante et inutile, l'autre plein de prudence, qui nous préserve de la plus commune et de la plus fatale des illusions. Saint Ignace recommande de respecter le mystère de l'avenir, et d'exploiter le trésor du présent.

1^o *Prodest ut nihil sciat in primâ hebdomadâ eorum quæ factururus est in secundâ.....* Du reste ici saint Ignace semble avoir modelé sa conduite sur celle de la Providence; il avait observé dans tout retenant la curiosité empressée et inquiète, et je ne sais quel besoin de savoir les choses d'avance; là-dessus, il recommande au directeur une exacte discrétion, pour ne les déclarer qu'au fur et à mesure qu'il faut les faire; et voici comment il motive ce conseil de direction : *Prodest ut nihil sciat*. Il vaut mieux ne rien dire, parce qu'il vaut mieux ne rien savoir.

Dans le fait, il en est ainsi en tout et partout. Qui ne le sait? Nous voudrions bien connaître l'avenir. Mais qui ne le voit? Dieu ne veut pas nous le révéler.

Oui, d'une part, l'avidité pour savoir l'avenir, avec toutes les investigations et perquisitions dans ce sens, voilà un fait si constant et si général, qu'on croirait y voir un instinct de la nature. N'est-ce pas plutôt un effet de l'amour propre? Il y a là un fond d'ennui et de peur. Ce sentiment habituel de curiosité désireuse et anxieuse, est encore surexcité aux heures de l'épreuve. On s'agite alors, pour échapper au présent, on s'élance

vers l'avenir, on scrute et on interroge ; c'est le signal des prophéties ; et à leur défaut, des prévisions et des conjectures. Ainsi nous apparaissent les apôtres, encore sous l'impression de la nature : *Dic nobis, quando hæc erunt? Et quod signum adventus tui?* (Matth. xxiv, 3)... *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israël?* (Act. i, 6)... *Domine, hic autem quid?* (Jo. xxi, 21). Assurément à leur place, nous en eussions fait autant.

Mais voici d'autre part, qu'à cette curiosité humaine s'oppose la discrétion divine : et le mystère de l'avenir est une loi providentielle. Ecoutez plutôt, dit à ce propos saint Jean Chrysostôme, comment Notre Seigneur répond à toutes ces questions intempestives des disciples, lui pourtant si communicatif : *nos erudiens non curiosius præter divinam voluntatem investigandum, in hunc modum respondit : quid ad te? Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate.....* Certes, voilà un secret sous bonne garde. Quoi ! mais cette divine réserve n'est pas levée même dans le ciel. Ainsi Notre Seigneur nous affirme que les anges ne connaissent pas plus que les hommes quel sera le jour du jugement... *de die... nemo scit..... neque angeli in cælo* (Matth. xxiv, 36). Au moins la sainte Vierge le sait-elle ? La théologie répond par un peut-être, *fortasse à B. V. cognoscitur*.

Mais comment donc concilier toute cette série de prédictions, d'un bout de l'histoire à l'autre, avec ce système d'impénétrable réticence ; d'une part, Dieu révèle, et d'autre part, il dissimule, n'est-ce pas se contredire ? Pour résoudre la difficulté, il suffit de constater ce caractère de toute prophétie ; très-claire et

précise après l'évènement, elle est auparavant fort obscure et confuse; ce n'est pas tout à fait la nuit; mais ce n'est pas non plus le jour, c'est seulement un demi-jour : assez pour un pressentiment, pas assez pour une prévision. La prophétie ne trahit pas le mystère. A moins d'un miracle, je défie bien d'entendre un mot à l'Apocalypse.

Venons donc à cette affirmation de saint Ignace : *Prodest ut nihil sciat*. Il nous est bon de ne rien savoir.

Et d'abord puisque c'est une loi providentielle, nous devons, sans même examen ultérieur, conclure que l'ignorance de l'avenir nous est propice, *prodest*, quand même elle nous serait pénible.

Mais encore, raisonnons un peu pour mieux comprendre. Et d'abord voici une preuve négative, ou la réponse à une objection spécieuse. Si nous pouvions prévoir, dit-on, nous pourrions aussi prévenir, car nous pourrions nous préparer : tandis que si nous restons dans l'inconnu, nous serons fatalement aussi dans l'imprévu.

Eh! bien, Notre Seigneur n'est point du tout de cet avis, car voici comment il s'exprime à ce sujet : *estote parati, quia nescitis diem... quia quâ hora non putatis, filius hominis veniet* (Luc XII, 40). Ainsi d'après lui, c'est précisément parce qu'on ne sait pas, qu'on doit non seulement se préparer, mais déjà être prêt. *Estote parati*. Sans doute si on savait, on aurait la possibilité de se préparer à temps; mais parce qu'on ne sait rien, on est dans la nécessité d'être prêt et à toute heure et à tout évènement. Ce résultat n'est-il pas aussi sûr et bien plus utile? Rien n'est imprévu pour qui est préparé à tout.

Ainsi l'ignorance de l'avenir ne compromet point

notre sécurité; elle protège plutôt notre félicité; en effet si nous connaissions d'avance les grâces et les joies à venir, nous en aurions sans doute une jouissance anticipée, mais précisément pour en avoir joui plus tôt, nous n'en jouirions guère plus tard. Après la prévision, plus de surprise, car il n'y a plus de nouveauté, donc plus de charme. Dans le chemin de la vie on marcherait sur les fleurs effeuillées de l'avenir, et au moment de les cueillir enfin, il n'y aurait plus que des restes pour le voyageur désenchanté.

Et si nous connaissions d'avance les épreuves à venir! Il n'en est certes pas de la douleur comme du plaisir; le temps qui émousse le sentiment du plaisir, aiguise au contraire la pointe de la douleur. Avec la perspective de la croix dressée devant nous, et dont chaque pas nous rapproche, notre vie ne serait plus qu'une longue angoisse. En vain dirions-nous : *Transeat à me calix iste!* (Matth. xxvi, 39). La fatale réalité serait là! Et l'épreuve ainsi anticipée serait d'autant plus hors de propos que nous serions nous-mêmes hors de mesure. Notre Seigneur dans sa condescendance, disait à ses disciples : je me réserve, parce que je vous ménage, vous ne pouvez pas encore porter tout ce que j'ai à vous dire. *Non potestis portare modò* (Jo. xvi, 12). Ainsi Dieu pour ne pas donner sa grâce en vain, ne la donne pas d'avance, mais seulement à l'heure même, *dabitur vobis in illâ horâ* (Matth. x, 19). Ainsi avec la prévision, nous aurions à subir l'épreuve, quand nous n'en avons pas encore la grâce. Jésus seul de sa crèche voyait déjà sa croix; pour Marie seule le glaive fut prédit et prévu; mais après Jésus, Marie seule avait assez de cœur et de courage pour dire : *Fiat!*

Mais voici la preuve positive du *Prodest*... Notre Seigneur lui-même nous l'a donnée : *Nolite solliciti esse... Scit enim Pater vester...* (Matth. VI, 31, 32). Ainsi grâce à cette ignorance de l'avenir, demeure établi le grand fait de la Providence. Nous ne savons pas, mais ce n'est pas nécessaire : notre Père sait, et cela suffit, et ce fait de la Providence nous contient dans l'humilité et la dépendance de la foi, en même temps qu'il nous maintient dans la paix de la confiance et sous le règne de l'amour.

Oui, *Prodest* ! Cette ignorance est pour nous la meilleure des sciences. Au lieu de notre *gubérner*, elle nous vaut le gouvernement de Dieu. Qui ne dira volontiers avec l'Apôtre : *vado... quæ ventura sint ignorans?* (Act. XX, 22) afin de dire avec le prophète : *Dominus regit me et nihil mihi deerit* (Ps. XXII, 1). Je ne veux rien savoir de mon avenir ; j'en laisse le secret à Dieu et en Dieu, et tout ce que je sais et tout ce que je veux, c'est de le recevoir de sa main, quand il me le donnera de son cœur.

2^o Mais quitte de cette inutile préoccupation de l'avenir, saint Ignace vient au fait, et nous demande d'exploiter le trésor du présent : *ita laboret in primâ, ac si in secundâ nihil boni speraret*. Notre père avait encore observé dans tout retraits une illusion très captieuse, car en ménageant la nature, elle ménage la conscience elle-même ; par conséquent, admise volontiers, elle est facilement incomprise : c'est de ne rien faire aujourd'hui, à condition de tout faire demain ; c'est de négliger le présent, dans l'espérance, même avec la résolution ; même avec la promesse, de racheter le passé par l'avenir. Ainsi on végètera dans la première semaine, tout en se promettant des merveilles pour la

deuxième... Evidemment tout ce petit calcul n'est qu'un masque pour la paresse. Aux actes on substitue des projets, c'est-à-dire des rêves; or supprimer les actes accommode fort bien la nature, et les remplacer par des projets la gêne fort peu et cependant satisfait la conscience. Mais à ce compte, qu'arrive-t-il? D'abord comme dans les Exercices, il n'y a pas une simple juxtaposition ou succession de parties, mais bien une compénétration et une telle dépendance des choses que tout ce qui suit suppose tout ce qui précède. Si vous manquez le premier anneau, vous manquerez le deuxième. Ensuite, si une fois, vous vous laissez prendre à cette illusion, la raison que vous avez aujourd'hui pour ne pas commencer, vous l'aurez demain pour ne pas continuer, vous l'aurez même toujours pour ne jamais finir. Ainsi perdrez-vous en détail, avec l'espoir de gagner en gros, et trainant une longue chaîne d'espérances trompées, vous trouverez à la fois la fin du temps et la fin de vos rêves.

Eh! bien, c'est en effet là, sur une plus vaste scène, l'illusion la plus fatale et toutefois la plus commune. Est-il même un seul homme qui ne s'y prenne plus ou moins? Comme il y a toujours des difficultés et des répugnances dans le présent; on ajourne, et on attend ce qu'on espère dans un temps meilleur. Le dirai-je? c'est surtout la tentation des religieux; beaucoup en sont dupes et demeurent dans la médiocrité, avec la perfection en espérance.

Saint Ignace a trouvé et il propose un remède énergique et vraiment efficace. *Ità laboret in primâ, ac si in secundâ nihil boni speraret.* C'est de nous concentrer dans le présent, abstraction faite de l'avenir. *Laboret*

in primâ. Au moins le présent est à nous, tout à nous, seul à nous, tirons-en donc tout ce qu'il peut donner, et mettons-y tout ce que nous pouvons faire, remplissons-le de notre travail, *ac si nihil boni speraret*. Ah ! voilà un bon mot, qui fait des braves et des déterminés. Certes, il y a une bonne espérance ; il y a pourtant un désespoir meilleur encore. Travaillons et combattons comme des désespérés. Je n'espère rien de demain, je n'espère même pas demain. Je suis l'homme d'aujourd'hui. *Dixi : nunc cœpi* (Ps. 76, 11). je ne sais et je ne veux que ce mot : *maintenant... aujourd'hui !* Qu'il n'y ait que cela dans le temps, il n'y a que cela dans l'éternité ! Vous avez brûlé vos vaisseaux, marchez sur la terre ferme !

DEUXIÈME SEMAINE

1° LE DÉMON

On peut extraire des Exercices une doctrine complète sur le démon, au double point de vue de la croyance et de la pratique.

I. D'abord saint Ignace raconte leur histoire, résumée en trois mots, leur création, leur prévarication, et leur réprobation, *Cùm essent creati in gratiâ, nolentes se adjuvare ope suæ libertatis ad exhibendam reverentiam et obedientiam suo Creatori ac Domino, devenientes in superbiam, conversi fuerint ex gratiâ in malitiam et de cœlo ad infernum præcipitati*. Ainsi le crime a suivi le bienfait, le châtement a suivi le crime. Misérables autant que coupables, ils devaient, ils pouvaient, par un instant de libre obéissance s'assurer une éternité de gloire, ils n'ont pas voulu. Tel est l'aveuglement de l'orgueil. Mais quelle méprise ! A peine le péché est-il commis qu'il est puni. De la grâce, ils tombent dans la malice, et du ciel dans l'enfer, à jamais pervertis et réprouvés. Hélas ! voilà le premier péché, type de tous les autres ; l'orgueil en est toujours le principe, la volonté libre en est l'instrument, la dégradation de l'homme et l'apostasie de Dieu en sont la suite, l'enfer en est le terme et le châtement. Cette triste histoire va tout expliquer, la malice du démon et le malheur de l'homme, pourquoi le démon hait l'homme, et comment il le perd, menteur et homicide dès le commencement.

Dans la cinquième méditation du premier jour, saint Ignace décrit la demeure du démon, son domaine

et son palais, le contenant et le contenu, *videre longitudinem, latitudinem et profunditatem inferni*, et dans ce grand réceptacle toutes les horreurs et tous les désespoirs. Quel séjour ! et quelles habitudes ! C'est là que vivent les damnés avec les démons, c'est là que règne Satan : c'est là qu'il attire, et qu'il entasse toujours de nouvelles victimes, trouvant un affreux plaisir à faire des complices pour avoir des compagnons, et dans sa fureur insensée aggravant sans cesse sa propre peine, et avec le nombre de ses triomphes multipliant les anathèmes du ciel et les malédictions de l'enfer. Mais la haine est sa nature et le mal est sa vie. Ah ! si les hommes le savaient !

Saint Ignace donne le signalement et comme le portrait du démon, quant à son titre, quant à sa physiologie, quant à son caractère.

1° Il le définit par son titre. Quelquefois saint Ignace le nomme encore par son nom antique devenu une amère dérision : Lucifer n'est plus que le prince des ténèbres, il a changé d'élément, et son nom même est un mensonge. Quelquefois il l'appelle par ce nom générique du démon qu'il partage avec tous ses suppôts. Mais plus souvent saint Ignace le désigne par ses titres en vérité dignes de celui qui les porte. En voici un : *Caput omnium inimicorum*. Grand Dieu ! Quel chef, et quels suppôts ! Quelle union et quelle confusion ! Toutefois cette expression donne à entendre que dans la cité de Babylone, sur la terre, comme dans l'enfer, bien qu'il n'y ait aucun ordre, mais une éternelle horreur, parce qu'il n'y a aucun amour, *nullus ordo, sed sempiternus horror* (Job xx, 22), il y a cependant une hiérarchie au sein même de l'anarchie. L'enfer n'a

pas détruit les natures, il les a dégradées et irrévocablement tournées vers le mal, *conversi in malitiam*; les premiers en perversité sont les premiers en puissance; dans l'enfer, il y a un tyran et des esclaves : c'est l'empire de la force brutale, par excellence le règne de la terreur.

En voici un autre : *capitalis inimicus nostræ humanæ naturæ*; c'est le surnom dont saint Ignace se sert le plus souvent. Il faut bien peser cette parole trop pleine de vérité. Le démon est l'ennemi capital, c'est-à-dire l'ennemi personnel, l'ennemi juré, et jusqu'à la mort, de notre nature humaine. Et pourquoi tant de haine? Qu'est-ce que l'homme a fait au démon? Ah! l'orgueil est encore ici au fond de cette haine; c'est une vengeance impuissante contre Dieu qui retombe sur l'homme? C'est une jalousie contre l'homme qui remonte à Dieu. L'homme est le substitué de l'ange déchu, le démon ne pouvant s'en prendre à Dieu, s'attaque à l'homme, et dans le mal de l'homme, il cherche à satisfaire sa haine de Dieu. Aussi n'est-il pas l'ennemi de tel ou tel individu, mais de la nature humaine, par conséquent de tous les hommes, et parce qu'ils sont hommes. Selon l'antique oracle le serpent en veut à notre race. Et comme les actes répondent trop bien aux sentiments, Lucifer convoque d'innombrables démons et il les disperse dans le monde, dit saint Ignace, sans omettre aucun lieu sans épargner personne, *nullas omittendo provincias, loca, status, nec personas ullas in particulari*. Ainsi pas un homme qui n'aura son démon, comme il a son ange.

2^o Saint Ignace dessine la physionomie du démon, son attitude et sa figure : il est assis sur une espèce de

trône de feu et de fumée, avec un air horrible et formidable. Ah ! s'il se démasquait une fois : si on le voyait seulement ; monstre deux fois hideux autant qu'il est méchant. Sa seule approche, son action saisit l'âme de je ne sais quel effroi. Il ne faut rien moins que la présence de Dieu pour rassurer l'homme contre la présence du démon. Que serait-ce si on le voyait ?

3^e Puis saint Ignace trace le caractère du démon : en voici quelques traits.

a. Inimicus facit se ut femina, in quantum est debilis per vim et fortis per voluntatem. Ainsi il unit la lâcheté avec l'arrogance ; en vérité il est fanfaron par caractère. Il nous fait peur pour nous faire du mal ; car il n'est fort que de notre faiblesse, et il perd en puissance tout ce que nous gagnons en courage. Si nous n'avons pas peur de lui, il aura peur de nous.

b. Se gerit ut vanus amator in quantum vult esse secretus et non detegi. C'est un traître. Il trame dans l'ombre : un seul rayon de lumière, un cri d'alarme déconcerte son complot et le met en fuite.

c. Se gerit ut belli dux ad vincendum ac deprædandum, explorat... et quâ parte nos reperit debiliores... impugnat. C'est un brigand expérimenté qui nous explore pour nous assaillir à l'improviste et au dépourvu.

Eh ! bien, si le démon tire parti contre nous de la connaissance qu'il a de notre nature, ne devons-nous pas profiter pour nous de la connaissance que nous avons de son caractère ? Ainsi devons-nous dédaigner ses épouvantails, dénoncer ses artifices, nous défendre mieux à l'endroit où il nous attaque le plus.

4^e Enfin et surtout saint Ignace met à découvert toutes les menées du démon.

D'abord il qualifie son procédé universel. Notre Seigneur lui-même l'a bien dit, le démon ne sait que mentir quand il parle de son fond. Voici comment saint Ignace caractérise et stigmatise toutes les instigations du démon, il leur donne tous les noms qu'on peut donner au mensonge, *rationes apparentes, subtilitates, assiduas fallacias, fraudes, astutias, malitias, fraudes occultas, perversas intentiones, suasiones, etc.* C'est bien le serpent toujours ! C'est bien aussi l'opposé de Notre-Seigneur. Rien n'est droit, simple comme la parole évangélique ; nul n'est franc, ingénu comme Notre-Seigneur. Il est la candeur, comme il est la vérité. Après tout, Dieu n'a que faire de l'incognito : mais au démon il faut un masque.

Ensuite saint Ignace détermine le mode et le genre d'action que le démon peut avoir sur nous. C'est un principe que le démon ne peut pas à sa guise entrer dans l'âme et en sortir sans son aveu, qu'il ne peut pas agir par conséquent sur elle immédiatement sans un préalable, sans un intermédiaire. Cette manière de faire est exclusivement propre à Dieu ; créateur et maître, seul il a en main la clef de l'âme. Mais c'est un fait aussi qu'au moyen d'une cause quelconque *cum causâ*, le démon peut atteindre l'âme et lui faire passer ses suggestions. Saint Ignace pose ce principe dans les règles du discernement des Esprits pour la deuxième semaine, énonce ce fait au début de l'examen général. Seulement c'est aussi un axiôme que saint Ignace établit dès le titre des règles du discernement des Esprits pour la première semaine, et qu'il développe dans l'examen général. Il dépend de l'homme toujours d'admettre et de rejeter ces suggestions du démon ; s'il les admet,

elles entrent, lui deviennent propres et sont imputables; s'il les repousse elles restent à la porte, lui sont étrangères. et deviennent l'occasion d'un mérite.

II. Cela posé, voici le plan général du démon et sa tactique particulière.

1^o Plan général. D'abord la séduction; le démon sait bien qu'il a en nous des intelligences toujours prêtes, cette triple concupiscence toujours vivante, avide et insatiable, il la sollicite par l'attrait des créatures : dans la méditation des deux étendards, saint Ignace nous représente le démon qui tente les hommes par la cupidité des richesses, par l'ambition du vain honneur et par l'orgueil de la vie : autant d'amorces, autant de chaînes, *retia et catenas*. Plus on cède à la concupiscence, plus on s'attache à la créature, plus aussi on donne au démon et on s'avance vers l'enfer. La prudence seule le commande, il faut aller le plus possible dans le sens contraire.

Ensuite le détournement de tous les Exercices spirituels. *Inimicus non parùm solet*, dit saint Ignace, c'est donc une tentation des plus fréquentes et des plus violentes. Le démon fera tout pour obtenir quelque chose, pour éloigner de ce qui nous rapproche de Dieu, pour nous frustrer de ce qui nous soutient, et s'il ne peut nous faire supprimer, il tâche de nous faire diminuer. Or non seulement il ne faut pas céder, mais ajoute saint Ignace, si la tentation devient plus pressante, *debet semper durare aliquantulum ultrà*. Loin de retrancher de l'heure, il faut y ajouter un peu, afin de s'habituer à vaincre au lieu d'être vaincu, afin de résister au démon jusqu'à l'attaquer lui-même.

L'entraînement au-delà des satisfactions légitimes de

la nature. Le démon dresse une embûche, place une tentation à côté de tous les instincts et appétits de la nature, afin de surexciter la passion à propos du besoin et de pousser ainsi au-delà des limites de la modération : l'excès est un désordre dans son principe, et dans ses résultats. Dans les règles de tempérance, saint Ignace ne manque pas d'adjoindre à l'appétit la tentation, *tam appetitus quàm tentatio* ; et cela se vérifie dans tous les penchants de la nature. Là encore saint Ignace prescrit, *ad magis vincendum*, pour mieux vaincre, si on est tenté de dépasser la mesure convenue, on ne l'atteindra même pas, *si tentatur ad plus comedendum, comedat minùs*.

L'exploitation de l'homme par son fort et par son faible. — Dans la quatrième règle des scrupules, saint Ignace nous dit que le démon observe toujours beaucoup de quel côté penche une âme, et qu'il tâche ensuite de la pousser sur cette pente jusqu'à l'extrême. *Inimicus valdè observat...* et alors l'âme doit toujours tendre dans une direction contraire, *semper debet procedere modo contrario*. Et dans la quatorzième règle du discernement des Esprits pour la première semaine, il nous dit que le démon rôde autour de nous afin de découvrir en nous l'endroit le plus vulnérable, *circumiens explorat ex omni parte...* et encore ici nous devons faire diamétralement le contraire, *faciendo oppositum è diametro*.

2. Tactique particulière adoptée à des états d'âme divers.

a. Aux pêcheurs de profession, *solet communiter inimicus...* l'ennemi a coutume de proposer des délices apparentes, pour mieux les conserver et les enfoncer dans leurs vices et leurs péchés.

b. Aux pénitents qui travaillent à se purifier et à s'avancer dans le divin service, *proprium est mali spiritus*, l'ennemi a coutume d'opposer mille vexations pour arrêter leurs progrès.

c. Quant aux âmes mieux affermies et déjà plus élevées, que ces tentations premières ne sauraient plus guère affecter, *communiter inimicus magis tentat sub specie boni*, d'ordinaire le démon les tente plutôt sous l'apparence du bien ; ou du moins s'il ne réussit pas à les détacher du bien, il essaie de les priver de la paix.

On sent assez l'habileté de ces manœuvres, comme elles sont en rapport avec la disposition de l'âme et avec la fin du démon.

2^o DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Petere cognitionem intimam Domini, ut magis ipsum amem, eumque magis sequar.

En effet cette phrase magistrale vraiment et presque sacramentelle dans le plan des Exercices, comme un phare élevé au désert de la seconde semaine, va désormais en dominer le cours, et projeter encore sa lumière sur les troisième et quatrième semaines. Sans relâche, et sous toutes les formes, on l'a dit et on l'a redit ; tantôt elle se soupire comme une prière ; tantôt elle se répète comme une leçon ; il faut qu'elle passe dans nos cœurs, et de nos cœurs dans nos vies. Tel est le mot d'ordre de saint Ignace, parce que telle est l'idée mère des Exercices.

Eh ! bien, je le demande, qu'est-ce cela ? Pour appeler les choses par leur nom, en nous servant d'une langue qui n'avait point encore cours du temps de notre saint, mais c'est précisément la dévotion au Sacré-Cœur quant à la théorie et surtout quant à la pratique, avec ses dimensions que l'apôtre ne savait mesurer, en hauteur et en profondeur, en longueur et en largeur.

En effet, dans ce texte mystérieux il y a trois parties bien distinctes, mais très-unies, qui se suivent et se tiennent comme les propositions d'un raisonnement : après une prémisse, deux conséquences, l'une suivant la logique du cœur, l'autre suivant la logique des mains.

Et d'abord *cognitionem intimam Domini*. Or la connaissance intime de Notre Seigneur, voilà le commencement nécessaire de la dévotion au Sacré-Cœur.

Scrutons seulement la pensée dans la parole même. Toute connaissance intime présuppose d'abord deux termes vivants, pensants et présents l'un à l'autre, et surtout elle emporte deux conditions essentielles relativement à celui qui est connu et à celui qui connaît : son objet propre et son organe naturel, c'est toujours le cœur. Celui-là seul connaît intimement qui atteint jusqu'à son cœur. Aussi est-ce à cette étude pénétrante que saint Ignace nous appelle et nous applique. Il prend acte de tous les mystères pour remonter à la source vive d'où ils émanent, et passant de l'extérieur des faits, il entre dans l'intérieur même de Jésus. Dans tout ce qu'il dit et fait, se révèle ce qu'il est : on sent alors et on goûte, selon l'expression singulière de saint Ignace, c'est-à-dire on sait par le cœur l'infinie suavité et la douceur du Sacré-Cœur que la divinité habite et termine substantiellement, et personnellement, et de la sainte âme qui l'anime et des vertus qui la décorent. ✠

Odorari et degustare olfactu et gustu infinitam suavitatem ac dulcedinem Divinitatis, animæ, ejusque virtutum. Voilà dans la pensée de saint Ignace, la connaissance intime de Notre-Seigneur et c'est aussi là le commencement obligé de la dévotion au Sacré-Cœur. Dans le fait, Jésus lui-même, ouvre bien son cœur, mais il ne le découvre pas à tout le monde et même parmi ses disciples eux-mêmes choisis, il choisit encore son intime pour en faire le légataire du Sacré-Cœur. Aussi cette dévotion, éminente entre toutes, est, et sera toujours comme un peu réservée; tous y seront appelés, mais tous ne seront pas élus, parce que plusieurs ne sont pas capables de subir ses conséquences, pas même de porter ses préparatifs. Pour la connaissance intime

de Jésus, il faut déjà une grande grâce et une riche nature, c'est-à-dire un grand cœur. N'est-ce pas le sens de cette exclamation si connue de l'auteur de l'Imitation : *Si semel introisses in interiora Jesu!* Ah! si vous saviez entrer une fois dans l'intérieur de Jésus!

Mais la phrase des Exercices; *cognitionem intimam Domini* évidemment restait inachevée et comme suspendue; que cette première partie vienne donc compléter en s'appuyant sur la deuxième. *Ut ipsum magis amen.* La connaissance nous amène à l'amour et nous place dans le vrai milieu de la dévotion au Sacré-Cœur.

Comme la pensée se dessine dans l'expression! La connaissance intime passe outre et de tout elle-même pousse à l'amour *cognitionem..... ut.* Certes, je le conçois, et peut-on vous connaître, Jésus, et ne pas vous aimer! Vous, la bonté même et la beauté même, vous, amour, qui ne vous aime pas, méconnaît ce que vous êtes et qui vous êtes. Mais ne l'ajouterai-je pas avec saint Augustin, dans la phrase de saint Ignace, les deux termes s'entrelacent et se tiennent si bien qu'ils viennent presque l'un de l'autre; comme c'est le cœur qui croit, disait l'apôtre, ici, c'est, non pas l'esprit, mais le cœur qui sait, car c'est lui seul qui sent, et il est aussi vrai de dire que pour bien savoir Jésus, il faut beaucoup l'aimer. *Da amantem et sentit quod dico.* Donnez-moi un cœur et je vous donnerai l'Esprit. *Amor notitia est.* Dans les Exercices, la Charité, c'est la science.

Aussi saint Ignace a-t-il mis le second terme à l'indéfini, *ut magis ipsum amen.* Ah! la mesure ici est sans mesure. *Modus amandi sine modo.* Jamais trop, jamais assez; encore plus et toujours encore plus, *magis amem.* C'est le merveilleux phénomène décrit par le prophète :

il se produit une incessante ascension dans le cœur, *ascensiones in corde disposuit* (Ps. 83, 6); on va sans relâche, montant toujours de la lumière à la chaleur, et de la chaleur accrue à la lumière croissante; *ibunt de virtute in virtutem*; sur la terre on s'habitue au ciel, et à la fin *videbitur Deus*; comme on ne sait plus que voir, on ne peut plus qu'aimer. Tel est, je l'affirme, le mouvement général des Exercices : l'amour est le mobile, *amor me movet*, comme il est le terme, et saint Ignace après avoir écrit cette parole suprême, *da mihi amorem*, l'amour, rien que l'amour, pose la plume, parce qu'il n'a rien de plus, rien de mieux à dire.

Or si nous voulons donner aux choses leur nom propre, ne sommes-nous pas, par le fait transportés au milieu même de la dévotion au Sacré-Cœur? Là, aussi, l'amour remplit tout, ou plutôt absorbe tout, et jusqu'à Dieu lui-même; la charité a envahi tous les divins attributs et la divine essence elle-même, *Deus charitas est* (I Jo. II 16); Jésus tout entier s'est concentré et comme abîmé dans son propre cœur, et le dernier nom qui nous reste, c'est le Sacré-Cœur. En vérité qui ne l'aimera pas désormais, n'est pas un homme, car il n'a pas un cœur.

Mais achevons la phrase commencée et continuée, et voilà qu'au dernier mot, nous touchons à la fin même de la dévotion au Sacré-Cœur.

Non, ce n'est pas tout de connaître Jésus, ce n'est même pas tout de l'aimer. Lui-même veut autre chose de nous; *sequere me*; suivez-moi, nous dit-il, en se retournant vers nous. Il va en avant et il nous appelle. Que dis-je? mais nous voulons plus de nous-mêmes, notre cœur nous presse, parce que Jésus nous attire. *Charitas urget nos* (II Cor. v, 14). Certes, saint Ignace

n'était pas homme à reculer, quand Jésus avance, et à se traîner sur la route, quand Jésus court et vole au terme, à la croix, au ciel. *Magis eum sequar*. En avant, s'écrie-t-il, après Jésus et auprès de Jésus ! *quàm proxime possum*. Aimer, c'est agir ; aimer c'est surtout souffrir. *Amor ex operibus pendet ; amor consistit in communicatione*.

De là deux degrés toujours progressifs : d'abord l'imitation qui nous approche de plus en plus par la similitude de l'original divin. Alors Jésus habite dans nos cœurs par ses vertus. *Christum habitare per fidem in cordibus nostris*. (Eph. III, 17). Vous imitez toujours mieux, ô Jésus ; c'est toute la deuxième semaine.

Enfin la fusion qui nous indentifie par la communauté avec Jésus, d'abord crucifié, glorifié enfin. Alors, à notre tour, nous habitons dans le saint Cœur : *hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (Phil. II, 5). Vous suivre toujours et partout, ô Jésus, c'est la troisième et la quatrième semaine.

TROISIÈME SEMAINE

1° LA MODÉRATION

Le fameux adage : *in medio virtus*, tient une grande place dans les Exercices, et si saint Ignace paraît s'en écarter un instant, c'est pour y revenir bientôt; il n'en sort, que pour n'en pas sortir. La vertu est un milieu entre deux extrêmes, un chenal entre deux écueils, une voie droite entre deux fondrières; allez, sans dévier, ni à droite ni à gauche; là serait l'excès, ici le défaut. Je ne sais lequel des deux est le pire, mais je sais que les deux sont mauvais; où ils commencent, la vertu finit; elle perd jusqu'à son nom, l'excès de la confiance s'appellera présomption, le défaut découragement, et le désordre est en proportion de l'excédant ou du déficit.

Saint Ignace détermine d'abord les objets, puis les moyens de cette modération, qui est comme la condition de la vertu.

Dans la dernière note, à la fin de la quatrième semaine, il énonce cette règle en termes généraux : *Attendat ad medium in omnibus*. Ainsi en tout, il demande le milieu. Mais il faut bien distinguer la modération de la médiocrité; l'une n'est pas l'autre, celle-ci est un diminutif de celle-là, elle est donc en deçà du milieu, elle est donc un défaut. La médiocrité tend à la nullité : c'est presque la négation.

Saint Ignace recommande surtout cette juste modération dans notre manière d'être et de faire, dans la disposition volontaire de nous-mêmes, également

éloignée des deux extrêmes, de l'anxiété et de l'insouciance, du scrupule et du relâchement, de la contention et de la dissipation. *Anima procuret solidè firmare se in medio, ut omnino quietam se reddat.* Que l'âme ait soin de s'affermir elle-même solidement dans le milieu, afin d'y rencontrer la vertu, et avec elle la paix dans l'ordre et la sécurité dans la paix.

2. Dans notre appréciation des choses, *necesse est facere me.... invenire me indifferenter, ita ut non sim magis inclinatus ad... quàm ad... sed ut me inveniam veluti in stilo statæræ.* Saint Ignace exige comme nécessaire logiquement et pratiquement la modération de l'indifférence, l'équilibre parfait dans le juste milieu sans être incliné ici ou là, ni par l'attrait, ni par la répugnance. Cette modération souverainement raisonnable sera l'élément d'une paix stable et le garant de toute saine élection.

3. Dans l'usage de ce monde pour les nécessités de la vie, saint Ignace demande la modération de la tempérance, et la tempérance habite dans le milieu, elle prend le nécessaire, le convenable même et le bienséant, et laisse le superflu. *Quando tollimus superflua, est temperantia.* Sa mesure est précisément le milieu; ainsi quant au sommeil, le milieu est sa limite, *ut perveniat ad medium...* Quant à la nourriture, le milieu est son objet et son but, *medium quod sibi conveniat... quid prosit et quid noceat...* Quant à l'usage des biens, le milieu est encore la règle, *tenere medium...*

Enfin dans l'usage même des choses saintes, saint Ignace demande la modération de la sobriété, le milieu encore et toujours... Ainsi dans la pratique de la pénitence, dit saint Ignace, le plus souvent on n'en fait pas

assez, quelquefois on en fait trop, *sæpè omittimus... aliquando facimus nimium*, la sagesse veut le milieu, la mesure relative à l'attrait et au besoin, *Deus dat sentire quid conveniat*.

Et dans les exercices spirituels, il y a encore le milieu de la discrétion; ainsi ne faut-il pas tout donner indistinctement à tous, mais seulement à chacun ce qu'il peut commodément porter, ce dont il peut se servir lui-même pour profiter, *non tradantur ea quæ commodè ferre non possit; id dandum est, per quod magis possit se juvare et proficere*.

Ce dernier mot de saint Ignace met sur la voie d'une réflexion. Il est à remarquer que cette langue latine toujours si philosophique appelle du seul et même nom, le milieu et le moyen, *medium*, comme pour indiquer que pour la pratique, l'un est toujours l'autre; le moyen est dans le milieu; hors du milieu, c'est l'obstacle.

En un mot, je ne vois dans les Exercices que trois points où saint Ignace pousse à l'extrême; c'est l'amour de Dieu notre créateur et Seigneur, la haine du péché et l'abnégation de nous-mêmes, à l'égard de ces trois objets, la seule modération raisonnable c'est de n'en point avoir : quant à l'amour de Dieu et à la haine du péché, Dieu étant le bien infini et le péché le mal infini, il ne peut pas y avoir d'excès dans l'amour ou dans la haine, et saint Ignace a raison mille fois de nous pousser à toute extrémité, à tous les dévouements, à tous les sacrifices, à tous les martyres, pour l'amour de Dieu, en haine du péché. Quant à l'abnégation de nous-mêmes, l'opération est si douloureuse et si difficile, parce que l'objet nous est si proche et si cher, puisque

nous sommes partie double, sacrificateur et victime, que le défaut est seul à craindre ; et saint Ignace nous connaissait bien quand il nous poussait ainsi à outrance par dessus toutes les oppositions de l'amour propre.

Encore notre père, même relativement à ces trois objets, ne demande-t-il l'absolu dans la théorie que pour atteindre le modéré dans la pratique : il demande l'absolu quant à la préparation du cœur, mais non quant à l'exécution. Ici même, l'exercice devra rentrer sous la loi commune du *Medium*, exempt de toute témérité, de toute bizarrerie, de toute indiscretion qui pourrait donner du dégoût à la divine Majesté, ou scandaliser les autres, ou nous compromettre nous-mêmes. *Absque ullius peccato et disgustu sucæ Divinæ Majestatis.*

Quant aux moyens de rencontrer ce juste milieu de la vérité et de la vertu, saint Ignace donne des règles et des industries inspirées par la sagesse et par l'expérience.

1. Pour la modération dans les pensées et dans les paroles, il nous donne le *criterium* infaillible : en tout, il n'y a qu'à penser et qu'à parler comme l'Eglise ; tout ce qui s'écarte de cette règle s'éloigne en proportion du vrai. L'erreur est en deçà et au delà : la vérité est toujours au milieu avec l'Eglise.

2. Dans toutes les circonstances où l'impulsion de l'ennemi combinée avec l'inclination de la nature tendrait à nous entraîner hors du milieu dans l'excès ou dans le défaut. Saint Ignace recommande précisément pour y rester de s'efforcer d'en sortir dans le sens contraire. C'est à peine si par cette réaction nous parviendrons à neutraliser et à détruire l'action excentrique.

Par la même raison, quand par caractère ou par habitude on excède sur un point donné, saint Ignace conseille, pour un temps du moins, de tendre vers l'excès opposé, jusqu'à ce que par ces oscillations on trouve le milieu de l'équilibre stable où l'âme se repose dans la beauté de la paix. L'âme aussi a son élasticité, et pour rectifier en elle une déviation, il n'y a qu'à l'incliner forcément dans le sens contraire, afin qu'elle revienne à la direction légitime.

2° DÉSIR DU MÉPRIS

Saint Ignace avec toute son énergie pousse l'âme à cette extrémité de désirer les opprobres et le mépris, *ad desiderium opprobriorum et contemptuum*; et il prend si bien la chose au sérieux qu'il lui fait demander à Dieu les ignominies et les injures, comme une grâce et une faveur, *ut mihi obtineat gratiam in tolerandis opprobriis et injuriis*; et il attache à ce point tant d'importance qu'il en fait le centre de ses Exercices, l'acte le plus complet d'abnégation et le plus parfait de charité, la condition essentielle de la sainteté, le point de départ de la vie religieuse et apostolique. Mais, ô Père de mon âme, que demandez-vous là? Ne savez-vous pas bien que la nature a horreur du mépris, mille fois plus encore que de la souffrance? Vous demandez donc l'impossible; il y a ici contradiction dans les choses. Quand je le voudrais, je ne pourrais pas désirer ce que je déteste; ou retirez votre ordonnance, ou bien changez ma nature.

Mais non, saint Ignace ne fera ni l'un ni l'autre; ce qui est écrit, est écrit, et ce qui fut fait déjà par tant d'autres est encore faisable pour nous. Le désir en question n'est pas du tout contraire à la nature, il lui est plutôt tout à fait conforme; sans doute il surmonte et surpasse la chair, cette partie infime de l'homme, mais il ne dépasse pas cette haute et noble moitié qui a nom l'esprit. Or, il n'y a rien de plus conforme à la nature de l'homme que d'habiter dans les hauteurs de l'esprit loin des bassesses de la chair. Pour être homme, il faut être roi.

Le désir du mépris est au niveau, à la portée et de l'intelligence et de la volonté, parce qu'il est justifié par la saine raison et exigée par un sincère amour.

1° D'abord il est raisonnable, pour peu que nous soyons raisonnables nous-mêmes, de mépriser l'estime et d'estimer le mépris.

Il n'y a rien de plus méprisable que le mensonge, or l'estime est un mensonge en règle, dans tous les sens, et quant à ses fondements et quant à ses émoluments. De deux choses l'une, ou l'estime est simulée, ou elle est réellement sentie comme elle est exprimée. Dans le premier cas, qui sans contredit est le plus fréquent; car la louange dans le monde n'est qu'un prêté pour un rendu, une forme de convention, une étiquette de circonstance dont on revient bientôt en se rabattant sur la critique. En vérité il faut être ou bien nouveau ou bien simple pour prendre une telle plaisanterie au sérieux. Quoi qu'il en soit, toujours est-il que l'estime simulée est un mensonge. Alors c'est le monde que nous ment, et si nous le croyons sur parole, nous devenons ses dupes.

Mais si l'estime est sincère de la part des autres, alors c'est nous-mêmes qui mentons, et qui les faisons nos dupes, ou bien en dissimulant les défauts que nous avons, ou bien en étalant des qualités que nous n'avons pas, qui ne sont pas à nous puisqu'elles ne viennent pas de nous. L'estime alors tombe sur de l'hypocrisie.

Quels sont aussi les émoluments de l'estime? Le mensonge est à la fin comme au commencement, c'est un cercle vicieux. Que nous fait l'estime? Que dure-t-elle? Que nous laisse-t-elle? Nous fait-elle meilleurs, dignes d'elle si nous en étions indignes? Elle n'ajoute pas plus à notre bonheur qu'à notre vertu? Elle s'évanouit

comme une parole qu'elle est, fugitive comme l'impression qui l'inspire, et l'instant d'après qu'en reste-t-il ? Sommes-nous plus riches ? Que gardons-nous déjà, et qu'emporterons-nous un jour de ces vains suffrages aussitôt mendifiés, aussitôt dissipés ? Non-seulement l'estime nous est inutile, elle nous est fatale, si nous ne la méprisons pas : c'est une pâture dont s'engraisse l'amour propre, cet avide parasite de l'âme ; c'est aussi un fâcheux symptôme : quand on plaît tant au monde, il est fort à craindre qu'on ne déplaie à Dieu : c'est enfin un préjugé sinistre quand on a sa récompense en ce monde, on est bien exposé à ne pas l'avoir dans l'autre : la récompense sera vaine parce que le mérite était vain lui-même.

La saine raison doit au contraire estimer le mépris, parce qu'il est juste et salulaire. Qui peut en disconvenir ? à tous égards nous méritons le mépris : non-seulement il nous va, mais seul il nous convient. Nous mépriser, c'est nous rendre justice, et nous ne pouvons pas le trouver mauvais ; mais ne pas nous mépriser, c'est nous frustrer d'une chose à laquelle nous avons droit, c'est nous faire injure en nous faisant tort, et si nous avons à cœur la justice qui nous est due, nous devrions réclamer et protester. Encore une fois le mépris est la justice pure, donc la saine raison l'estime.

Mais n'est-ce pas un vrai service qu'on nous rend ? non, tous les compliments ne valent pas un mépris, et comme nous l'avons mérité, celui qui nous le décerne, a lui-même bien mérité de nous, et si nous savons apprécier le bienfait, nous le nommerons un bienfaiteur. Le meilleur de tous les services est celui qu'on rend à notre âme, et le premier service à rendre à notre

âme, c'est de la rendre plus chère à Dieu en la rendant plus humble : c'est de la fortifier et de la purifier en mortifiant l'amour-propre. Le mépris est le grand coup de mort pour ce terrible adversaire, il est donc pour nous le coup de grâce et de vie, Et quoi qu'il en coûte, la raison qui ne consulte pas la répugance, mais qui interroge l'intérêt, saura bien apprécier l'utilité comme la justice du mépris.

2° Que le sincère amour pousse à la passion du mépris, les faits suffiraient pour le prouver. Qu'on cherche un saint que la charité pour Notre Seigneur n'ait pas conduit jusqu'à cette extrémité, on ne le trouvera point.

Telle fut la conclusion où parvinrent les premiers chrétiens, *Ibant gaudentes quia digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* (Act. v, 41), et d'âge en âge leurs successeurs ont poussé ce soupir enflammé : *Domine, contemni pro te !* C'est là une ambition nouvelle créée par l'amour ! Comme on le taxait de folie, l'apôtre n'a point récusé le mot, et heureux plutôt de voir que le monde abondait dans son sens, il s'est glorifié de ce titre pour l'amour de nous.

QUATRIÈME SEMAINE

1° CHARITÉ DANS LA COMMUNAUTÉ

Erant Discipuli congregati (Jo. xx, 19).

En contemplant un des mystères de Jésus ressuscité, j'ai cru voir l'image d'une réalité toujours présente. *Cum fores essent clausæ*. Cette clôture, n'est-ce pas la règle extérieure, barrière qui sépare la famille d'avec la foule, rempart qui abrite la religion contre l'invasion du monde. *Ubi erant discipuli congregati*; eh! bien, dans ces limites bien marquées, les disciples sont réunis sous un même toit, et surtout unis en un même esprit, c'est la communauté. Cette union des cœurs qui fait la communauté, l'enfer y contribue malgré lui, mais c'est Dieu seul qui la commence, qui l'entretient et la consomme. En effet les disciples environnés d'ennemis communs, se rapprochent, se serrent, s'unissent en un mot par cela seul qu'ils sont confondus en une même haine, *congregati propter metum*, et eux-mêmes entourant leur commun maître, convergent vers ce centre d'unité parce qu'ils conspirent en un même amour, *Jesus in medio*. Ainsi en dehors de l'enceinte protectrice, le monde ennemi qui ne peut pas faire tout le mal qu'il voudrait, mais qui fait du moins beaucoup de bruit et ne laisse pas que de faire un peu de peur, *propter metum*, mais au milieu de la communauté le Dieu Sauveur qui souhaite la paix, *Jesus in medio dixit : pax vobis*. Cette paix il en indique aussitôt la source en montrant ses mains blessées et son cœur ouvert,

ostendit eis manus et latus. Désormais le disciple persécuté par le monde, pourrait-il se plaindre? Eprouvé par le ciel, pourrait-il craindre? Il lit dans ces plaies que son maître a souffert jusqu'à la mort de la croix, dans ce cœur que son maître l'a aimé jusqu'à la fin et au-delà.

Cette douce image d'une assemblée de frères dont Dieu même est le centre, me fait souvenir de cette parole sacramentelle : *promitto societatem Jesu me ingressurum*. Je crois voir une goutte d'eau tomber dans l'Océan : elle y entre, elle s'y mêle, elle s'y perd, et en se perdant pour la singularité, elle acquiert l'immensité. *Qui perdiderit... inveniet*. (Matth. x, 39). Ainsi la personnalité s'efface et se retrouve dans la communauté. On se renonce soi-même et on se met en fonds commun avec ses frères; mais on se multiplie par l'association, on se centuple par le concours, et par la mise individuelle on a droit au trésor public.

Quelle est donc l'influence réciproque de la communauté et de la charité?

1° La charité est la condition vitale de la communauté. L'Eglise a fait choix pour la fête de saint Ignace d'un Evangile dont les trois premiers mots caractérisent la Compagnie. *Binos ad prædicandum mittit* (Luc x, 1). Voici la vie religieuse dans ces deux mots : *binos mittit*, la charité qui associe, l'obéissance qui envoie; un seul cœur, une seule tête. Voici la vie apostolique dans ce troisième mot, *ad prædicandum*, mais le zèle sous les auspices de l'obéissance et avec l'aide de la charité, *binos ad prædicandum mittit*.

La charité est en effet l'élément de la communauté. Pour unir, ce n'est pas assez de l'identité du bien, ni

de la conformité de vie. En enfer, il y a certes l'un et l'autre, et pourtant *divisum est cor eorum*, il y a division des cœurs, dès lors *regnum in se divisum* (Luc xi, 17), ce royaume est divisé en lui-même, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat* (Job. x, 22). Ainsi dit saint Jérôme : *sine caritate cœnobia sunt tartara, cum caritate sunt paradisi*. Il n'y a donc qu'un lien de paix entre les âmes, *unitatem spiritûs in vinculo pacis* (Eph. iv, 3). Autrement plus même les corps sont rapprochés, plus les cœurs sont séparés par une scission large et profonde... Ainsi dans une famille quand, par une réaction contre nature le sang vient à s'élever contre le sang, on voit se produire de ces haines proverbiales, tristement nommées des haines de frères.

Dès lors aussi l'union une fois rompue, le but de la communauté est manqué. Les forces partielles au lieu de s'ajouter en concourant, se neutralisent en se contrariant, et toute l'activité s'épuise, toute l'énergie se consume en vain dans le conflit intérieur. *Quod in invicem mordetis, videte ne ab invicem consumamini*. La communauté apostolique est à la fois une famille et une milice; il lui faut des hommes pacifiques et généreux, pour avoir la paix au dedans tandis qu'elle a la guerre au dehors. Loin d'elle les turbulents, aussi bien que les pusillanimes, qui la rendraient également incapable de la paix et de la guerre.

On plutôt incapable même de la vie, *regnum... divisum desolabitur*. (Luc xi, 17). On peut fort bien tenir contre les assauts du dehors, mais non contre les déchirements du dedans. Les nations comme les familles meurent de cette maladie. L'Eglise elle-même, quoique d'institution divine, malgré son indéfectible vertu, n'a qu'une ressource

contre l'épreuve de la division, c'est à l'instant même de rejeter de son sein les fils dénaturés qui attentent à la charité, comme les fils orgueilleux qui s'attaquent à la croyance; elle repousse loin d'elle le schismatique et l'hérétique, et aussitôt tout en pleurant sur la perte de ceux qui veulent se perdre, elle se rit des efforts de ceux qui pensent la vaincre; elle eût péri par la main de ses enfants, elle vivra parmi les coups de ses ennemis. La communauté vit de charité. Et ne voyons-nous pas dans la communauté divine, origine, type et fin de toutes les autres, l'Esprit d'amour former le lien entre le Père et le Fils? *Per Christum qui cum Patre vivit in unitate Spiritûs*. Or Notre-Seigneur a dit: *rogo... ut omnes unum sint sicut tu, Pater, in me et ego in te* (Jo. XVII, 21). Et comment? *sicut in cœlo et in terrâ*, comme dans le ciel. *Charitas parit unitatem*, dit saint Augustin, la charité enfante l'unité.

La charité est si bien l'esprit vivifiant de la communauté qu'elle la renouvelle sans cesse et la perpétue, et au besoin même la ressuscite. On l'a comparée à cette loi d'affinité mutuelle supposée existante entre les éléments des corps, force d'adhésion qui les empêche de se séparer, et d'attraction qui les aggrège de nouveau dès que la cause dissolvante a disparu. Ainsi la charité maintient la communauté: une violence vient-elle à la disperser, la charité supplée pour un temps, et dans la séparation des corps persévère l'union des esprits; à la première occasion, la charité ramène les individus épars à la communauté, et ils se retrouvent plus unis et plus joyeux. C'est que la charité est le charme de la communauté. Qui n'a chanté l'hymne fraternel? *Ecce quàm bonum, et quàm jucundum!* (Ps. 32, 1). Surtout

quand on a pu juger par le contraste, on apprécie par la privation. *Vidi contradictionem in civitate, propterea elongavi fugiens et mansi in solitudine* (Ps. 54, 10). Après une absence, quand enfin on a le pied sur le seuil, on respire, on est à l'aise, dans son élément, au sein de sa famille : *hæc requies mea, hic habitabo* (Ps. 131, 14). Ah ! sans doute l'isolement est le grand sacrifice de nos missionnaires, et je ne puis m'empêcher de compatir au grand Xavier, quand je le vois signer ses lettres à ses frères réunis : *Xaverius in maximo exilio !* Et quand je l'entends s'écrier : *O Societas Jesu, si unquam oblitus fuero tui*. Et à l'époque désastreuse de la suppression, on vit ces vingt mille frères séparés de vive force, se disperser d'abord, mais ne pouvant se faire à l'isolement après avoir goûté la communauté, se réunir bientôt par petits groupes et cohabiter sous le même toit et sous la même règle. L'an 1545, nos Pères de Cologne ayant été forcés de se séparer par un décret du Sénat, saint Ignace leur écrivit de Rome, et le R. P. Lefebvre d'Espagne pour les consoler : voici la teneur de ces deux lettres si semblables qu'on les croirait copiées l'une sur l'autre : *Licet inter vos tecto sitis corporibusque sejuncti, divinâ tamen ope faciliè consequemini ut fraternis inter vos animis semper esse versarique videamini. Cum et in voluntario disciplinarum studio, et vitæ proposito, susceptisque ritè votis tam arcto inter vos nexu ad J. C. gloriam ipsi vos adstrinxeritis. Cujus veluti glutino charitatis totam hanc conglutinari familiam et copulari par est. Coeterùm divinæ tutelæ fuerit ut cujus causâ ista perfertis, is aliquandò dispersiones congreget Israelis.*

2° La communauté est la condition normale pour la

charité. Il est écrit des premiers chrétiens : *Erant illis omnia communia, et credentium multitudo erat cor unum* (Act. iv, 32), voilà la conséquence, la charité naît de la communauté. L'égoïsme et la charité sont toujours en raison inverse... Or l'égoïsme se fond le plus possible dans la communauté, lui qui vit par la singularité et la concentration. L'uniformité et l'égalité sont à l'ordre du jour, et la religion a réalisé ce que le monde rêve encore, la fraternité dans l'égalité.

Dans la communauté, plus d'intérêt individuel, *meum atque tuum, frigidum illud verbum* (S. J. Chrysostôme). Tous n'ont rien et chacun a tout. L'héritage est commun, Notre Seigneur; le salaire est le même, le ciel.

Dans la communauté, mêmes conditions, mêmes destinées, mêmes amis, mêmes ennemis, un seul esprit et un seul cœur.

En vérité, *Major est fraternitas Christi quàm sanguinis; hæc similitudinem corporis, illa unanimi-
tatem cordis demonstrat.* (Saint Ambroise). En voyant mon frère, je dirai : *Ipse alter ego, ego alter ipse.* (Saint Augustin).

2° MÊME SUJET

La règle indique trois excellents moyens de charité fraternelle :

1° L'esprit d'humilité. *Omnes in animo suo tanquàm sibi superiores ducendo. Reg. 29.* Il est plus facile de rectifier les idées que d'ordonner les affections, parce que notre esprit est moins malade que notre cœur. Ses travers ne viennent même souvent que du désordre de la volonté dont l'intelligence se fait complice. Eh ! bien, en rétablissant l'esprit dans la vérité, on pourra ramener le cœur à la charité. On ne voit que soi en théorie, parce qu'on ne veut que soi en pratique ; qu'on se méprise donc afin d'aimer les autres. Il est écrit : *diliges proximum sicut teipsum* (Matth. v, 49), il faut que les deux bassins soient en équilibre. Mais l'amour-propre penche de notre côté, l'humilité seule peut faire contre-poids ; opposez au sentiment l'appréciation, et estimez le prochain plus que vous, afin de l'aimer comme vous. Ainsi l'humilité donne la main à la charité.

2° L'esprit de corps. *Juncti invicem vinculo, reg. 42.* Membres les uns des autres, *copulati corde habitamus in invicem.* (Saint Augustin). La Compagnie ne se compose pas de pierres, mais de personnes. Il faut voir les membres dans l'unité du corps. La solidarité est complète ; la jalousie n'est plus possible, ni l'insensibilité.

3° L'esprit de foi. *Deum Dominum nostrum in alio agnoscere student, reg. 29.* Il ne s'agit que de reconnaître ; ayez la foi et vous aurez la charité. Traitez-moi en roi, disait un royal prisonnier à un vainqueur, mais nous, traitons les autres en Dieu.

3° RÉCRÉATION

La récréation est indiquée dans le chap. 2 de la 3^e partie des Const. *de conservatione corporis. Labores nimium continuari sine aliqua relaxatione vel convenienti recreatione non debebunt.* Sans doute cette institution était nécessaire, mais elle était périlleuse; aussi a-t-elle été sérieusement discutée par les Congrégations. Il a été question de la modifier, et même de la supprimer; cependant tout considéré, elle a été maintenue. *Congr. VI... Visum est Patribus, momentis rationum hinc inde perpensis, quidquam novi in præsens minime statuere.* Seulement les mesures à prendre furent alors remises au T. R. P. G., et c'est l'objet du C. 14 de l'Instr. 13 *pro renovatione spiritus.*

Or trois paroles de cette instruction, en énonçant trois circonstances relatives à la récréation, nous indiquent les trois caractères propres de nos récréations. *Recte, et ut religiosum decet, et ut finis hujus institutionis postulat, traducatur.* D'abord la fin de la récréation c'est de nous reposer, parce que nous sommes des ouvriers : ensuite la nature de la récréation doit être de nous édifier, car nous sommes des religieux; enfin l'effet doit être de nous unir, puisque nous sommes frères. D'où la fin de la chose elle-même, notre vocation propre, nos rapports mutuels demandent des récréations qui reposent par la gaiété, qui édifient par la piété, qui unissent par la charité.

1. La joie intérieure, concentrée à l'heure du travail, doit s'épancher à l'heure du repos. Tout à l'heure elle alimentait le courage, maintenant elle va réparer les

forces ; d'ailleurs elle s'épuiserait à la fin, elle se renouvelle par l'épanchement et s'accroît par la communication.

Nos récréations ne sont qu'une relâche, un répit entre deux labeurs, *relaxatio*. Le souvenir du travail qui a précédé fait jouir du repos, et la perspective du travail qui va suivre en fait profiter. Comme cette double pensée est bonne et douce quand on a travaillé déjà, quand on va travailler encore pour Jésus-Christ ! De là ces recommandations du P. Natal, l'une sur l'objet de nos conversations : *De his rebus loquantur quæ possint relaxare animos. Eæ autem erunt quæ minimum habeant speculationis, affectus vero habeant religiose honestos et suaviter religiosos*, heureuse antithèse ! — L'autre sur les défauts à éviter. *Ne sint nostri in recreatione singulares, solitarii aut tetrici*. Voilà l'esprit ! A chacun du reste selon sa mesure et son genre, selon sa grâce et sa nature.

2. Or *religiosum decet* ; donc (Monit. Gen.) *religiose obeatur, ne spiritus intepescat plurimumque distrahatur*. Ceserait alors l'abus, et le moyen deviendrait un obstacle. L'esprit se fatiguerait tandis que le corps se repose. La Compagnie prévient les inconvénients ou y remédie.

a. Par la visite au Saint-Sacrement, laquelle n'est pas de règle, mais d'usage. *Consuetudo visendi SS. a prandio vel a cæna, ut nullo modo generatim præscribenda est, ita nequaquam omnino prohibenda*. La récréation est ainsi consacrée afin d'être sanctifiée. On reçoit à la fois la bénédiction du bon Maître et la grâce du repos. Heureux prélude, saintes prémices ! Le colloque avec Dieu avant la conversation avec les hommes ; on parle à Dieu afin de parler pour Dieu ; on commence par se

récréer avec Dieu et en Dieu ; on puise la joie à la source de Dieu.

b. Par ses recommandations relatives à la matière de nos conversations, elle nous exhorte à bien dire de bonnes choses pour un double motif. *Ne spiritus liberior conversatione refrigescat, quo fiet ut ea colloquia miscere noverimus quo audientes ædificent.* Elle va jusqu'à nous indiquer en détail des sujets de conversations. *Suppeditabit abunde materiam catalogus a P. Natali confectus... quotannis semel atque iterum legendus ad mensam.*

c. Par les mesures dont elle confie l'exécution au supérieur, l'exhortation, la surveillance, les avis, la répression.

3. C'est la seule occasion de rapport direct, le seul moment où nous soyons en famille, les uns avec les autres. Hors de là on ne fait que se rencontrer, c'est là qu'on se voit, qu'on se connaît, qu'on s'aime. Si la première fin de la récréation est de se reposer, la deuxième est de s'aimer, oui, la création est par excellence l'heure de la charité, alors elle se manifeste, alors aussi elle s'éprouve.

4^o TOUJOURS CONTENT

Cognovi quod non esset melius nisi lætari et facere bene (Eccle. III, 12). A tous je laisse ce mot d'ordre. Aussi bien est-ce ce que je sais de meilleur.

1. Je l'explique. Ah ! qui nous donnera ce merveilleux secret ? Vous même si vous êtes bien avisé. Mais c'est le secret de tout le monde ; seulement à chacun de le prendre pour l'avoir. *Lætari et facere bene*. Se réjouir de Dieu d'abord en tout, prenant tout en bonne part de sa main et de son cœur. *Sentite de Domino in bonitate* (Sap. I, 1) : alors *benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo* (Ps. 33, 2), n'est-il pas *sua divina Majestas*, donc : *ita, Pater !* n'est-il pas *sua divina bonitas*, donc : *confiteor tibi, Pater !* (Matth. XI, 25). Je suis résigné, je suis content des choses, je le serai de Dieu en tout. *Lætari !*

Ensuite se réjouir de tout en Dieu, prenant tout du beau côté, *in bonam trahere partem*. Pourquoi pas ? Rien en ce monde sans revers. Voyez plutôt les personnes comme les choses à l'endroit. Dans le fait il y a toujours un beau et bon côté, le côté de Dieu ; la vie est le vestige de son doigt et l'empreinte de sa grâce. C'est le démon seul qui prend l'homme par ses faibles.

Voir du bon côté, c'est le vrai moyen de tirer bon parti de tout.

Voyez vos frères en beau, vous en penserez bien et naturellement vous en parlerez bien. Autrement vous vous faites tort plus encore qu'à eux ; car vous vous rangez parmi les imparfaits et les chagrins.

Voyez vos enfants en beau, sans indignation, avec

compassion, c'est le grand secret de la direction et de l'éducation, voir en beau et faire voir de même.

Voyez-vous en beau vous-même... Supportez-vous et excitez-vous. Mais c'est surtout aux heures de crises qu'il importe, dit saint Ignace, de prendre le contrepied... Dans les tentations, dans les complications, non, rien n'est perdu, si nous ne perdons pas contenance, si nous sauvons les principes. Alors *Lætari*. Il faut être content même de ne pas l'être.

2. Je le motive. *Cognovi quod non esset melius*; point de meilleure philosophie, de meilleure spiritualité.

C'est l'aliment de notre courage. Il nous faut à nous le courage du soldat, de l'entrain et de la durée.

C'est le garant du succès... victoire, bataille qu'on croit gagnée, c'est le garant du progrès, *sic currite ut comprehendatis*. (I Cor. ix, 24).

5° URBANITÉ

Etudions sa nature et constatons sa valeur.

1° Sa nature. Qu'est-ce donc que l'urbanité? Où est-elle? D'où vient-elle? et jusqu'où va-t-elle?

Qu'est-ce d'abord? Je l'explique, je la décris, et je la définis.

Explication. Dans la vingt-neuvième règle, il est question de la composition de tout l'homme extérieur, sous un double point de vue, d'abord pour l'individu pris isolément, c'est la modestie ; ensuite pour l'individu considéré relativement, c'est l'urbanité.

Description. N'est-elle pas complète dans cette phrase de l'apôtre. *Quæcumque pia, pudica, justa, vera, amabilia, hæc cogitate, hæc agite?* (Phil. iv, 8). Il y a donc ici fond et forme : *hæc cogitate, hæc agite.* Il y a donc un ensemble : la piété l'inspire, elle exprime la pudeur, elle rend la justice, elle garde la vérité, elle enfante l'amabilité.

Définition. C'est la révérence, motivée par la vertu, modérée par le tact, embellie par la grâce.

Où est-elle? Son domaine! Elle réside au dedans, mais delà elle dérive et s'applique au dehors.

D'où vient-elle? voici ses principes : ce qui l'exige, c'est l'humilité et la charité. Voici ses conditions : ce qu'elle suppose, c'est la mortification et la bonne éducation.

Jusqu'où va-t-elle? Sa mesure? Elle occupe tout l'espace compris entre les extrêmes, entre le défaut et l'excès, entre le négligé et l'affecté, et si bien désigné par ces mots de la règle : *Cum simplicitate et moderatione religiosa.*

2° Sa valeur. *a.* Elle est le complément obligé des vertus, car elle les applique et les décore. Essayez de faire de l'humilité ou de la charité, sans passer par l'urbanité : c'est en vain.

b. Elle fait le charme de la communauté.

c. Elle est le grand moyen d'éducation.

d. Elle est un attrait pour l'apostolat.

60 EXHORTATION AUX PRÉDICATEURS

Deus posuit in nobis verbum reconciliationis. 2 Cor. v, 18.

Convertir une âme égarée à Dieu son principe et sa fin, c'est bien la plus haute des œuvres, impossible pour l'homme seul, difficile pour Dieu même. Ici le Tout-Puissant veut et ne peut pas, et sa volonté bien positive reste frustée par sa résistance. Que n'a-t-il pas fait? Et qu'a-t-il gagné? Devenez donc les auxiliaires de votre Dieu et les sauveurs de vos frères. Pour vous sauver vous-mêmes, il demande votre consentement; pour sauver les autres, il daigne réclamer votre secours.

En effet, cette œuvre est accessible, on peut même la réduire en méthode. Convertir, c'est opérer une réconciliation. Le péché fut une révolte, l'état du pécheur est une rupture; le pécheur est loin de Dieu, et Dieu loin du pécheur. Pour rapprocher deux cœurs divisés, interposez-vous, agissez à la fois sur la volonté de l'homme et sur la volonté de Dieu. Inclinez le cœur de l'homme au repentir et le cœur de Dieu au pardon, en un mot parlez de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu.

1^o Parlez de Dieu à l'âme. Pourquoi ne parleriez-vous pas de Dieu? Mais nous sommes faits pour cela, sur la terre comme dans le ciel : *l'hosanna* avant *l'alleluia*! Mais toute créature parle de Dieu en sa langue, et l'homme ne le ferait pas, lui le roi de la création pour être le prêtre du créateur! Ah! parlez donc de Dieu, de tout vous-même, disait saint Augustin.

Mais pourquoi ne parleriez-vous pas de Dieu à l'âme? Si vous êtes les témoins de Dieu, n'est-ce pas surtout pour être les apôtres des âmes? Si vous parlez, n'est-ce

pas pour être entendus? Votre voix appelle un écho. O bonne parole, qui est pleine de Dieu. D'ordinaire la parole exprime et transmet la pensée de l'homme, ici elle manifeste et communique la science de Dieu, son fugitif qui recèle la vérité permanente et la vertu divine!

Verbum quod potest salvare animas!

Mais comment parler de Dieu à l'âme? Par la voix, par la vie, par le bienfait.

1^o Par la voix. Dans le pécheur, il y a ignorance ou bien oubli de Dieu. En voulez vous la preuve? *Nesciunt quid faciunt* (Luc xxiii, 34), disait Notre Seigneur et ailleurs, *non noverunt Patrem, neque me* (Jo. xvi, 3). D'où il s'écriait encore : *Si cognovisses et tu... si scires donum Dei* (Jo. iv, 10). En voulez-vous la raison? *Noluit intelligere ut bene ageret* (Ps. 35, 4). Ignorance factice, oubli volontaire. Le pécheur s'est fait l'ennemi de Dieu, et le seul souvenir de l'ami divin qu'il s'est aliéné lui pèse comme un reproche et comme un remords, parce qu'il lui rappelle avec les péchés commis, la pénitence à faire ou la punition à subir. Ne m'en parlez pas; je l'ai chassé de mon cœur, que ne puis-je le bannir de ma mémoire?

Toutefois parlez, mais d'une voix qui vienne du cœur, et qui aille au cœur, avec bienveillance, avec circonspection.

Aimez votre Dieu et votre frère : quand on aime bien, on parle bien. Une seule parole amie vaut mieux et fait plus que tout un discours apprêté. Donnez-moi une respiration de Paul, de Xavier, de Thérèse, c'est un trait enflammé qui perce le cœur. En un mot soyez persuadé, vous serez persuasif. Mais ce n'est pas assez d'être convaincu, paraissez bienveillant. Que ce soit un

conseil, une invitation, un vœu, une plainte, un encouragement, un regard seulement ou un soupir, qu'on vous sente inspiré par l'intérêt le plus désintéressé. Que la forme fasse accepter le fond ; si vous gagnez le cœur, vous prendrez l'âme, d'autant plus que vous avez déjà dans celle-ci une intelligence qui vous donne raison ; c'est la conscience éveillée par la parole salutaire.

Que la circonspection d'ailleurs prenne ses mesures. Toute heure n'est pas favorable, et toute langue n'est pas acceptable. Epiez l'occasion propice, adaptez la parole à la personne. Après un avis, quelquefois insistez, quelquefois abstenez-vous. Le germe est jeté, vous le croyez mort et enseveli, il dort et mûrit fécondé par la réflexion.

Il y a aussi des circonstances où il faut se taire et non parler ; retenez la charité captive, la parole ferait plus de mal que bien ; taisez-vous, on sait assez ce que vous pensez et ce que vous voulez, et ce que vous ne dites pas, on vous sait gré de votre réserve, et on accepte mieux la parole sous-entendue dans votre silence.

Mais vous parlez mieux encore par la vie, parce que cette langue est toujours possible et toujours efficace, vous vous sanctifiez du moins, si vous n'édifiez pas les autres. Paraissez seulement vertueux et heureux, *spiritu ferventes, spe gaudentes* (Rom. XII, 11), et votre exemple prouve deux choses, que la vertu est possible et désirable. Le pécheur ne croit ni l'un ni l'autre ; convainquez-le par le fait et vous l'avez converti. Le spectacle, que dis-je, le souvenir d'une personne vertueuse prêche la vertu ; on croit la voir, l'entendre encore ; son nom est un parfum. En l'aimant, peut-on ne pas aimer le Dieu dont elle était si aimante et qui la faisait si aimable ?

Enfin le bienfait est surtout la langue par laquelle Dieu se révèle à nous. La parole éclaire, la vertu convainc, mais le bienfait triomphe. Faire du bien est la preuve qu'on veut du bien et la manière d'assurer la reconnaissance.

Préparez donc la voie au zèle par la miséricorde, attachez à vous, pour attirer à Dieu, on acceptera le salut d'une main qu'on bénit.

2^o Après avoir parlé de Dieu à l'âme, parlez de l'âme à Dieu.

Vous avez action sur Dieu par la prière, par le mérite, par le sacrifice.

La prière. Il est donné à tous, de demander et d'obtenir pour les siens. Nulle prière plus convenable plus agréable à Dieu, plus utile pour les nôtres et pour nous-mêmes. *Da mihi animas!* (ben. xiv, 21). Que d'enfants sauvés, que de parents aussi rachetés par la prière!

Le mérite. Comme il y a dans la nature un retour des riches aux pauvres, ainsi dans l'ordre de la grâce l'abondance se verse dans l'indigence. Direz-vous que vous n'avez rien de trop, que vous n'avez pas même assez? *date et dabitur* (Luc vi, 38).

Le sacrifice : c'est à ce prix que Jésus-Christ a sauvé le monde. Oh! vous qui avez la foi, qui avez du cœur, que vous manque-t-il? Vous avez autant de moyens que de motifs. Faites-vous intermédiaires, parlez à l'âme de son Dieu méconnu, à Dieu de cette âme égarée. Par vous se fera la rencontre dans la grâce et dans la paix; il y aura dans votre cœur une joie qui n'est point de la terre, et le ciel comptera un élu et un apôtre de plus.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. — <i>Lettre à un Père de la Compagnie de</i>		
	<i>Jésus</i>	i
	<i>Note de la deuxième édition</i>	iiij
I.	GÉNÉRALITÉS	1
	1 — <i>Anima Christi</i>	id.
	2 — <i>Titre</i>	8
	3 — <i>Annotations</i>	40
	4 — <i>Præsupponendum</i>	47
	5 — <i>Principium et fundamentum</i>	53
	6 — <i>Examen particulier</i>	76
	7 — <i>Confession générale. — Communion</i>	83
II.	PREMIÈRE SEMAINE	87
	1 — <i>Premier exercice sur le péché</i>	id.
	2 — <i>Second exercice sur le péché</i>	110
	3 — <i>Troisième et quatrième exercice sur le péché</i> ...	117
	4 — <i>Cinquième exercice. — L'Enfer</i>	126
	5 — <i>Canevas de méditations : Mort ; jugement ; péché</i> <i>vénial</i>	129
	6 — <i>Additions</i>	138
III.	DEUXIÈME SEMAINE	158
	1 — <i>Le Règne</i>	id.
	2 — <i>L'Incarnation</i>	178
	3 — <i>Canevas de méditations : A Bethléem ; Purifica-</i> <i>tion ; Nazareth</i>	194
	4 — <i>Les deux Etendards</i>	200
	5 — <i>Les trois Classes</i>	236
	6 — <i>Les Apôtres</i>	246
	7 — <i>Les trois Degrés d'humilité</i>	249
	8 — <i>L'Election</i>	275
IV.	TROISIÈME SEMAINE	298
	1 — <i>Canevas de méditations : Quæ patitur ; Répara-</i> <i>tion ; Le Crucifix ; La Copie du crucifix ; De la</i> <i>Compassion ; Compassion de la Sainte Vierge</i> ..	296

2 — Règles de Tempérance.....	311
V. QUATRIÈME SEMAINE.....	318
1 — La quatrième semaine.....	id.
2 — Canevas de méditations : <i>Jésus-Christ consolateur des siens</i>	320
3 — <i>La Pêche miraculeuse</i>	324
4 — <i>L'Ascension</i>	328
5 — Contemplation ad amorem.....	330
VI. RÈGLES.....	364
1 — Les trois Manières de prier	id.
2 — Règles.....	371
3 — Discernement des Esprits (<i>Première semaine</i>)....	373
4 — Discernement des Esprits (<i>Seconde semaine</i>)....	398
5 — Règles pour les aumônes à distribuer.....	408
6 — Règles sur les scrupules.....	412
VII. OPUSCULES	419
1 — Compte de conscience.....	id.
2 — Formule des vœux.....	425
3 — Règles des Prédicateurs.....	436
4 — Règles des Pèlerins.....	463
VIII. CANEVAS DE DISCOURS	484
<i>Première semaine</i>	id.
1 — La Lecture	id.
2 — Le Respect	489
3 — La Prière	494
4 — Le mystère de l'avenir	499
<i>Deuxième semaine</i>	506
1 — Le Démon	id.
2 — La Dévotion au Sacré-Cœur	514
<i>Troisième semaine</i>	518
1 — La Modération.....	518
2 — Le désir du Mépris.....	524
<i>Quatrième semaine</i>	528
1 — Charité dans la communauté	id.
2 — Même sujet.....	534
3 — Récréation	535
4 — Toujours content	538
5 — Urbanité	540
6 — Exhortation aux Prédicateurs.....	542

